

GLOBALISIERUNG UND ISLAMISMUS IN  
ISLAMISCHEN GEMEINSCHAFTEN  
FALLBEISPIEL IRAN  
IM ZUSAMMENHANG MIT DEN  
DOKUMENTARFILMEN „PERSISCHE BRIEFE“  
UND „IRAN-GLOKAL“

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Zürich

vorgelegt von  
Babak Dehchamani  
von Männedorf ZH

Angenommen im Herbstsemester 2008  
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Michael Oppitz und  
Herrn Prof. Dr. Albert Stahel

Zürich 2011

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	4
1. Einleitung .....	6
2. Historische Begegnungen zwischen Abend- und Morgenland .....	10
3. Der Islam und Europa .....	14
4. Kampf der Kulturen? .....	17
5. Globalisierung .....	21
5.1 Politische Globalisierung .....	22
5.2 Wirtschaftliche Globalisierung .....	23
5.2.1 Nationalismus vs. Globalisierung .....	23
5.3 Kulturelle Globalisierung (Universalismus) .....	25
5.3.1 Homogenisierungstheorie .....	26
5.3.2 Polarisierungstheorie .....	27
5.3.3 Heterogenisierungstheorie .....	27
6. Die Entwicklungsprozesse des Islam .....	34
6.1 Die Anfänge des Islam .....	34
6.2 Volks- bzw. Sufi-Islam .....	37
6.3 Die Entwicklungsprozesse der islamischen Ulama .....	41
6.4 Islamisches Dogma vs. griechische Ratio .....	44
7. Der Islam und die Moderne .....	47
7.1 Die Moderne und die Krise der islamischen Gesellschaften .....	47
7.2 Islamismus .....	55
7.3 Das Phänomen des säkularen Nationalstaats .....	62
7.4 Nizam Islami .....	69
8. Fallbeispiel: Iran .....	76
8.1 Die Islamisierung Irans .....	76
8.2 Die Entstehung des islamischen Sektentums (Schi'a) .....	80
8.3 Sektentum in der Schi'a .....	83
8.4 Die Schi'a als iranisch-religiöse Rebellion gegen die Araber .....	85
8.4.1 Die Gegebenheiten aus vorislamischer Zeit .....	86
8.4.2 Die nachislamischen Machtkonstellationen .....	87
8.4.3 Die türkischen Einwanderungen .....	87
8.4.4 Der Alleingang des Iran .....	89
8.5 Die Schi'a und das national-religiöse Gebilde Irans .....	90
8.6 Jamal al-Din al-Afghani und der gescheiterte islamische Revivalismus ..	92
8.7 Die Reformation im schiitischen Klerus .....	94
8.8 Der Iran in der Moderne .....	95
8.9 Die Konstitutionsrevolution .....	96
8.10 Die Pahlavidynastie .....	97
8.11 Die Revolution .....	99
9. Nachwort .....	104

<b>Anhang .....</b>	<b>109</b>
<b>Bibliografie .....</b>	<b>114</b>
<b>Curriculum Vitae .....</b>	<b>119</b>
<b>Informationen zum Film „Persische Briefe“ .....</b>	<b>120</b>
<b>Informationen zum Film „Iran-Glokal“ .....</b>	<b>120</b>
<b>Beilage: DVD „Persische Briefe“ + „Iran-Glokal“</b>	

## Vorwort

Wie aus dem Film „Persische Briefe“ (siehe Beilage) hervorgeht, ist eine scheinbar generelle Abneigung der Iraner gegenüber dem Westen und seiner Werte, die als Bedrohung der eigenen wahrgenommen werden, offensichtlich. Auch wenn die Interviews in einer Phase entstanden sind, in der im Iran die gemässigten Kräfte teilweise die Oberhand gewonnen hatten, war dennoch die Furcht der Befragten vor Repressalien der Machthaber spürbar. Demnach wurden die Äusserungen der Interviewpartner sowohl durch die Propaganda des Regimes als auch durch die Furcht vor Konsequenzen beeinflusst. Nichtsdestotrotz schätzten die Interviewten ihre Irritation aufgrund des westlichen Kurses – allen voran der US-Amerikaner – in dieser Region als gross ein. Eine entscheidende Tatsache, die neben dem Phänomen des Nationalismus bei der schwierigen Beziehung zwischen dem Iran und dem Westen eine bestimmende Rolle spielt und voll und ganz von den iranischen Machthabern ausgenutzt wird.

Seit der Realisierung des Filmes im Jahre 2003 haben sich die Umstände sowohl international als auch besonderes im Iran, der zurzeit einen neuen Radikalisierungsprozess durchlebt, schlagartig verändert. Hierdurch wird eine schriftliche Ergänzung als Hintergrundinformation bzw. Aktualisierung der behandelten Thematik im Film unbedingt notwendig.

Nach den militärischen Einsätzen der Alliierten gen Afghanistan und Irak warten die US-Amerikaner und deren Verbündeten immer noch darauf, die politischen Früchte aus ihren Feldzüge zu ernten und die Schlacht gegen die weltweite islamistische Bewegung und deren terroristische Aktivitäten zu ihren eigenen Gunsten zu Ende zu bringen und den so genannten „Demokratisierungsprozess“ im Nahen Osten einzuleiten.

Sollte man sich nach dem vierjährigen Feldzug der alliierten Streitkräfte in Afghanistan und Irak eine Zwischenbilanz erlauben, kommt man zu dem Schluss, dass nach der Beseitigung der despotischen Regierungen (die Taliban in Afghanistan und die baathische Führungspartei im Irak) weder das Phänomen des Islamismus eingeschränkt noch dessen politische Aktivitäten gedämpft wurden. Vielmehr ist das Gegenteil eingetreten und das unzählige und nicht enden wollende Blutvergiessen der Terroristen ein fester Bestandteil der täglichen Berichterstattungen geworden. Die Anschläge der Terroristen in London, Madrid, Jordanien und Bali sind deutliche Hinweise darauf, dass die islamistisch geprägten Terroristen an Pfad gewonnen haben. Auch die Reaktionen der Muslime weltweit in Bezug auf veröffentlichte Mohammed-Karikaturen verdeutlichen diesen Trend.

Die Ausweitung des Islamismus hat sogar eine noch nie da gewesene Dimension eingenommen. So dienen die innerislamischen Differenzen zwischen den Schiiten und Sunniten, die Jahrhunderte lang auf engstem Raum untereinander tolerant zusammengelebt haben, den Terroristen im Irak nun als Zündstoff, um sich gegenseitig

zu massakrieren. Dabei werden Erinnerungen an die sinnlosen Religionskriege im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts wach.

Auch im Iran, der seit dem 11. September 2001 als „Schurkenstaat“ eingestuft wird, erlebt der Islamismus nach dem Tod Ayatollah Khomeinis seine zweite Renaissance. Begünstigt wurde dies einerseits durch die Radikalisierung der Massen als Reaktion auf den Militäreinmarsch der USA des im Osten des Landes angrenzenden Afghanistan und im Westen im Irak, zusätzlich angeheizt durch das iranische Propagandasystem. Andererseits honorierte die junge Generation den Reformkurs der Khatami-Regierung als nicht ausreichend und blieb bei den folgenden Präsidentschaftswahlen 2005 dem Urnengang fern. Somit war der Weg für den Hardliner Ahmadinejad geebnet.

Die unmittelbaren Folgen des neu eingeschlagenen Kurses sind der Streit über die Atompolitik Teherans und die von Ahmadinejad angeheizte Diskussion über den Holocaust, den er leugnet und sich damit der ganzen westlichen Welt entgegenstellt. Dies lässt die ohnehin äusserst angespannte Beziehung zu Israel in einen neuen Tiefpunkt versinken. Und ein weiteres Mal versucht die iranische Führung durch die künstlich hervorgerufene Problematik der Aussenpolitik von den innenpolitischen Misereen – etwa dem Status der Menschen- und Frauenrechte, der wirtschaftlichen Inflation, Pressefreiheit, Arbeitslosigkeit und Drogenproblematik – abzulenken.

Diese Entwicklungen begleiten die Radikalisierung der Israel-Palästina-Politik, die seit dem Ausbruch der Zweiten Intifada und der einseitigen Unterstützung Israels durch den Westen den Graben zwischen Orient und Okzident weiter vertieft hat. Somit gewinnt das Phänomen des Islamismus als entscheidender Faktor in weltweiten internationalen Beziehungen zunehmend an Bedeutung.

Das Phänomen Islamismus im Zeitalter der intensivierten Globalisierung und dessen Prozesse werfen Fragen auf, bei deren Behandlungen sich der Miteinbezug des Films „Persische Briefe“ als durchaus hilfreich erweisen könnte.

# 1. Einleitung

Herrlich ist der Orient  
übers Mittelmeer gedrungen.  
Nur wer Hafez liebt und kennt  
weiss, was Calderon gesungen.  
Goethe<sup>1</sup>

Der Zusammenbruch der Sowjetunion und des Warschauer Paktes im Jahr 1991 markieren die Eckdaten eines internationalen Systems, welches sich zunehmend in einem historischen Umbruch befindet. Und die Geschichte ist nicht an sein kommunistisches Ende gelangt, wie Karl Marx dies prophezeite.

Nach dem Untergang der Sowjetunion schwärmte der amerikanische Historiker Francis Fukuyama Anfang der 1990er-Jahre vielleicht als ironische Replik vom „Ende der Geschichte“<sup>2</sup>.

Die Geschichte hat sich wohl kaum abgemeldet. Das Fanal des 11. September 2001 stellt schleunigst die neuen und äusserst bedenklichen Eckdaten der internationalen Beziehungen dar. Und ein neues Feindbild war schnell geschaffen: Der Islamismus ersetzte den Kommunismus. Somit verschob sich der Schwerpunkt der Weltpolitik von Ost-West nach Nord-Süd und die bösen Geister kehrten nahtlos zurück.

Gerade in einer Phase nach der Beendigung des ideologischen Krieges, als eine Entspannung der Lage auf der Welt herbeigesehnt wurde, um sich wichtigeren Problemen wie Armut, Hungersnot, Aids, Umweltverschmutzung oder Analphabetismus zu widmen, geschah genau das Gegenteil: Die Nato wurde erweitert und die Aufrüstungsindustrie verschlang weitere Billionen.

Trotz historisch bedingten Gründen für das Feindbild Islam musste allerdings Überzeugungsarbeit geleistet werden. Und es wird immer noch fleissig daran gearbeitet, bis dieses Bild von der breiten Masse wahrgenommen wird. Nach dem 1. Golfkrieg und einigen terroristischen Aktionen, die einen weiteren Golfkrieg und die Afghanistan-Eroberung zur Folge hatten, schien das Szenario gelungen zu sein. Die Scharfmacher auf beiden Seiten waren gefragt und schnell gefunden und ziehen nach wie vor magnetartig die Masse an. Die Politik im Einklang mit grossen Teilen der Medien und bedauerlicherweise Teilen der Intellektuellen und Wissenschaftler auf beiden Seiten machen die „Anderen“ für eigene, hausgemachten Misereen verantwortlich.

Verschwörungstheorien wachsen wie Pilze aus dem Boden und entfalten ihr zerstörerisches Potenzial, weil in ihnen die Welt nach einem simplen manichäischen Muster in „gut“ und „böse“ bzw. „pro“ und „contra“ aufgeteilt gedacht wird. Jedoch wird

---

<sup>1</sup> Goethe, Wolfgang (1960ff./1819): West-östlicher Divan. Stuttgart/Tübingen. In: Aufbau / Seidel, Siegfried (Hg.) (1960ff.): Goethe. Berliner Ausgabe. Berlin. Bd. 3. S. 76.

<sup>2</sup> Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man. London. Vgl. auch Assheuer, Thomas (2006): Eine sehr gefährliche Falle. In: „Die Zeit“. 09.02.2006. [www.zeit.de/2006/07/Huntington](http://www.zeit.de/2006/07/Huntington) (20.02.2011)

leichtfertig ausser Acht gelassen, wie die letzte grosse Verschwörungstheorie der Nationalsozialisten, welche die Juden für die eigenen Probleme verantwortlich machte, endete. Die letzten Jahrzehnte der Globalisierung haben deutlich gemacht, dass die grossen Probleme der Menschheit nicht gelöst, sondern abgelöst werden – durch noch grössere.

Das Ost-West-Gefälle wurde zum Nord-Süd-Gefälle und die Politikwissenschaftler, die das Ende des Kommunismus nicht voraussahen, konnten aufatmen: Ihre meist dualistischen Theorien behielten zumindest bis auf weiteres ihre „Gültigkeit“. In einem Zeitalter der intensivierten Globalisierung, in dem Regionales an Bedeutung verliert und sich alles internationalisiert, passt auch der internationale Terrorismus weitaus besser ins Bild als regional bedingte Kriege wie etwa im Kongo, in Ruanda und Darfur und die dort geschehenen Völkermorde, denen auf Grund der diagnostizierten „Unzeitgemässheit“ keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Der Harvard-Politologe Samuel P. Huntington verfasste 1996 das kontrovers diskutierte Buch „The Clash of Civilizations“<sup>3</sup> und schien damit „tatsächlich [...] den Schlüssel zur Erklärung der Weltlage gefunden zu haben“<sup>4</sup>. Er prognostizierte: Im Zuge der Globalisierung werden Nationalstaaten durch Kulturen verdrängt, und es würden international gewalttätige Konflikte vor allem zwischen westlichen Kulturen und Muslimen entstehen. Solche Rhetorik wird mittlerweile sowohl von islamistischen wie auch westlichen Kreisen bewusst benutzt.

Befinden wir uns tatsächlich in einem Kulturenkrieg? Das Anliegen dieser Arbeit liegt unter anderem darin, die Tauglichkeit des neu konstruierten Nord-Süd-Gefälles, das von unverantwortlichen Machthabern für deren skrupellosen Machenschaften benutzt wird, unter die Lupe zu nehmen und die tendenziell steigende Spannung zwischen westlichen und islamischen Gemeinschaften zu begründen. Mir scheint diesbezüglich jedoch eher die Bezeichnung „Spannung“ angebracht zu sein, da ich die Bezeichnungen „Kampf“ oder „Krieg der Kulturen“ masslos übertrieben finde. Die Kulturtheorie von Huntington wird näher analysiert und – gestützt auf Schriften von Harald Müller – kritisch beleuchtet.

Die Grundannahme für die steigenden Spannungen zwischen den oben erwähnten Gesellschaften wird einerseits in grenzüberschreitende Globalisierungsprozessen und ihrer externen Einflussnahme auf lokale Kulturen, andererseits in lokalen Gegebenheiten der islamischen Kulturen und ihren unterschiedlichen Reaktionen auf die globale Einflussnahme gesehen.

Der Terminus „Globalisierung“ ist ein Reizwort, welches die jüngste Geschichte die Kultur- und Sozialwissenschaften und deren Abhandlungen öfter begleitet hat und eine ständig grössere Relevanz einnimmt, obgleich dies mit unterschiedlichen Standpunkten stattgefunden hat. Was versteht man überhaupt unter diesem Konzept? Wem nützt und wem schadet es? Was sind die Folgen?

---

<sup>3</sup> Huntington, Samuel P. (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien.

<sup>4</sup> Assheuer 2006

Danach sind vorrangig das globalisierungsbedingte, grenzüberschreitende ineinanderfließen von Kulturen und die lokale Rezeption und Reaktion der von aussen einflussenden kulturellen Elementen zu untersuchen. So steht die Frage nach der Relation zwischen dem Globalen und dem Lokalen und nach Prozessen, die aus dem Aufeinandertreffen externer kultureller Elemente auf lokale Gegebenheiten resultieren,<sup>5</sup> im Fokus. Vor allem die Problematik der Integration nicht-westlicher Gesellschaften – konkret: von islamischen Gesellschaften – in ein globales System und die lokalen Konsequenzen ihrer Integrationen sollen beleuchtet werden. Daher wird bei der Untersuchung der Globalisierung der Fokus ungleich mehr auf der kulturellen Perspektive (als Phänomen) und weniger auf der politischen bzw. wirtschaftlichen Perspektive (als Prozess) liegen.

Wie auch Johannes Müller sagt, «[sind] gerade die Beziehungen zwischen Christentum und Islam nach wie vor ein schwieriges Feld, umso mehr wenn Christentum mit der westlichen und Islam mit der arabischen Kultur gleichgesetzt werden»<sup>6</sup>. Daher soll so differenziert wie möglich vorgegangen werden. Ziel ist zudem, mittels einer historischen Analyse eine Rekonstruktion des Islambildes zu erarbeiten.

Damit wird die Kontrastreiche Beziehung der islamischen Welt zum Abendland ausgelotet, dessen politische und kulturelle Beeinflussung militanten Bewegungen und Organisationen Ansporn und Impulse verliehen haben. Es ist daher notwendig, die Anfänge des Islams im 7. Jahrhundert und die Problematik der Integration seiner Gemeinschaften in die „Umma“<sup>7</sup> zu beleuchten. Weiterhin werden die kulturellen und wissenschaftlichen Errungenschaften im 9. und 10. Jahrhundert, die Kreuzzüge, das Ende der Kalifat-Herrschaft durch das Osmanische Reich, die Eroberung Ägyptens durch Napoleon und die Kolonisationsphase, die Emanzipation bzw. Säkularisierungsbemühungen der islamischen Länder in 20. Jahrhundert und deren gescheiterte Modernisierungsversuche sowie der Ausbruch der islamischen Krise bis zum neusten Phänomen der islamistischen Bewegung im Zeitalter der voranschreitenden Globalisierungsprozesse beleuchtet.

Zudem wird im Geertz'schen Sinne versucht, den kulturellen Strukturen des Islams und dessen interreligiösen Differenzen näher zu kommen.

Zentral für diese Studie ist die Erklärung des so beliebten „Fundamentalismus“-Begriffs und der Begründung der islamistischen Strömungen als eine zeitgeschichtliche Verstimmung und Spannung, die seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis derzeit anhält und in den letzten Dekaden auf dem Vormarsch ist. Was war Anlass ihres

---

<sup>5</sup> Vgl. Harmsen 1999:6

<sup>6</sup> Müller, Johannes (2001): Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen“? In: „Stimmen der Zeit“ 219 / Heft 12. S. 795-806. [www.hfph.mwn.de/igp/res/Religionsfreiheit-StdZ.pdf](http://www.hfph.mwn.de/igp/res/Religionsfreiheit-StdZ.pdf) (20.02.2011)

<sup>7</sup> „Als Umma wird die Gemeinschaft aller Muslime bezeichnet. War sie zur Zeit des Propheten Muhammad und der ersten Kalifen noch weitgehend einig sowohl im religiösen als auch politischen Sinne, so hat sie sich später in politischer Hinsicht in verschiedene Staaten, in religiöser Hinsicht in verschiedene Bekenntnisse (Schiiten, Sunniten) aufgespalten. Die Wiederherstellung der Umma in ihrer ursprünglichen Form wird gegenwärtig von vielen Muslimen als wichtiges Ziel angesehen.“ (Abd al-Halim, Ragab / Elger, If (2001): Umma. In: Elger, Ralf / Stolleis, Friederike (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur. München.)



Vormarsches und was bezwecken sie? Nach welcher Logik handeln die Islamisten?

Muslimische Völker, Stämme und Länder gestalten einen mindestens so vielschichtigen Kosmos wie christliche oder der Süd-Ost asiatisch-konfuzianische Kulturkreis. Daher kann keineswegs von einem monolithischen Block die Rede sein, auch wenn dies das Gros der westlichen Medien mit seiner vereinfachten Rede von „dem Islam“ suggeriert.

Deshalb wird die fragmentarisch veranlagte islamische Gemeinschaft (Umma) mit deren regional spezifischen Elementen und Gegebenheiten, die zur sunnitischen und schiitischen Teilung geführt haben, untersucht. Insbesondere wird der Iran als Sonderfall in dieser Gemeinschaft zu behandeln sein. Dabei macht es sich der Autor einfacher und beschäftigt sich weniger mit dem authentischem Islam und dessen „tieferer“ Wahrheit, sondern vielmehr mit seiner Rolle für die soziale Ordnung im lokalen Kontext.

Spätestens seit 1979, dem Jahr der Islamischen Revolution im Iran, ist eine Vielzahl von Wissenschaftlern unterschiedlichster Disziplinen auf die Bedeutung des Islams aufmerksam geworden.

Deshalb wird im Fallbeispiel die Aufmerksamkeit Iran und seinen historisch-religiös bedingten kulturellen Strukturen und lokalen Gegebenheiten gewidmet, die zur Rückbesinnung auf lokale Traditionen und kulturelle Elemente nach der Islamischen Revolution geführt haben. Konkret wird untersucht, woraus die politisch-religiöse Identität der Iraner besteht: Welche historischen Gründe haben das Land zur „Schi'a“ (vgl. Kapitel 8.3) geführt? Inwiefern unterscheidet sich der schiitische Glaube von den restlichen islamischen Glaubensrichtungen? Welche Rolle spielt die Schi'a in der zeitgenössischen iranischen Politik?

## 2. Historische Begegnungen zwischen Abend- und Morgenland

Nach dem Niedergang des Römischen Reiches Ende des 4. Jahrhundert und dessen Zerteilung in ein oströmisches und ein weströmisches Teilreich beginnt die kulturelle und politische Abgrenzung zwischen Okzident und Orient. Die Diskrepanzen werden offenkundiger, als die von Rom betrachtete westliche Welt (Abendland) sich christlich konstituiert, während die östliche Hemisphäre (Morgenland) sich im 7. Jh. dem Islam widmet.

Die epochale Ausbreitung des Islams und die Erstürmung der christlichen Gebiete in kürzester Zeitspanne erzwangen die christlichen Europäer immer drastischer in die Defensive. Furcht, Spott, Hass und Geringschätzung richteten sich von nun an in Richtung Islam. Kreuz und Halbmond wurden zu Symbolen der Feindschaft zwischen den beiden Kulturen. „Der Islam wurde sowohl bei den christlichen Theologen als auch von westlichen Historikern und deren Schriften als ‚Irrlehre‘ und die Muslime als kriegslüsterne Barbaren dargestellt.“<sup>8</sup> Motiviert durch die Rückeroberung der verlorenen Gebiete an die Muslime bzw. durch die Ausbreitung des Christentums begannen im 11. Jahrhundert die Kreuzzüge, welche bis zum 13. Jahrhundert andauerten (siehe weiter unten).

Somit ist feststellbar, dass die anfänglichen Prägungen der europäischen Entstehungsgeschichte durch gewaltige Konfrontationen und Feindseligkeiten mit dem Morgenland an Gestalt und Gefüge gewonnen haben. Durch diese Ausgrenzung nach aussen haben kulturhistorisch betrachtet die ersten Tendenzen einer opportunistisch veranlagten europäischen Identität an Gestalt gewonnen, „welche die Existenz eines allein aus sich selbst heraus gewachsenen, kulturhistorisch einheitlichen Europas in Zweifel stellen“.<sup>9</sup>

Die kollektive Erinnerung sowohl der Europäer als auch der Orientalen ist beeinflusst von gegenseitigen Gefährdungen und Unterwerfungen<sup>10</sup>:

- Karl Martell: „Der Sieg des fränkischen Hausmeiers gegen den Kalif von Damaskus verhinderte die Islamisierung Europas und Ausdehnung des Omajaden-Reiches im Jahre 732 über die baskischen Pässe“.<sup>11</sup>
- „Kreuzzüge: Es dürfte wohl kein geschichtliches Vorkommnis geben, das annähernd so stark mit dem Konflikt zwischen Abend- und Morgenland identifiziert wird wie die sechs Kreuzzüge:

---

<sup>8</sup> Yousefi, Reza / Braun, Ina (2005): Interkulturelles Denken oder Achse des Bösen. Das Islambild im christlichen Abendland. [www.bautz.de/neuerscheinungen/rez\\_bausteine8.html](http://www.bautz.de/neuerscheinungen/rez_bausteine8.html) (27.06.2011)

<sup>9</sup> Delanty, Gerard (1995): *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. London. / Viehoff, Reinhold (2003): Europa ohne Orient? Essay aus dem Hauptseminar „Kulturelle Identität in Europa – mediale Perspektiven“, WS 2003. <http://www.spd-gostenhof.de/2004/05/11/europa-ohne-orient> (20.02.2011)

<sup>10</sup> Vgl. Bachmann, Birgit / Müller, Stefan R. (1997): Die Kreuzzüge. [www.blinde-kuh.de/ritter/kreuzzuege.html](http://www.blinde-kuh.de/ritter/kreuzzuege.html) (27.06.2011)

<sup>11</sup> Demandt, Alexander (2003): *Kleine Weltgeschichte*. München. S. 96.

1. Kreuzzug (1095-1099): Als die muslimische Seldschuken Jerusalem eroberten, bekamen die Byzantiner Rückendeckung von Papst Urban II. und Jerusalem wurde wieder von den Christen unter Gottfried IV. eingenommen.
2. Kreuzzug (1147-1149): Als der Christenstaat Edessa von den Moslems eingenommen wurde, rief Papst Eugen III. zum Kreuzzug. Das Heer des deutschen Königs Konrad III. fiel dem Hunger und Seuchen zum Opfer, als es nicht mehr versorgt werden konnte.
3. Kreuzzug (1189-1192): Papst Gregor VIII. forderte die Christen zum Kreuzzug auf, als Jerusalem 1187 von Saladin erobert wurde. Mit von der Partie waren der deutsche Kaiser Barbarossa, Philip II. von Frankreich und Richard I. von England. Als Barbarossa starb, kehrten die Deutschen und Franzosen zurück und Richard handelte einen Waffenstillstand mit Saladin aus. Jerusalem blieb muslimisch.
4. Kreuzzug (1202-1204): Papst Innozenz III. rief zum Kreuzzug auf. Aber das Ritterheer von Doge Enrico Dandolo plünderte lieber die byzantinischen Schätze in Konstantinopel und erreicht niemals das Heilige Land.
5. Kreuzzug (1228-1229): Friedrich II. wurde von Papst Gregor IX. zum Kreuzzug aufgefordert. Durch Verhandlungen mit Sultan Al-Kamil gelang es ihm, die Städte Jerusalem, Nazareth und Bethlehem zu erhalten.
6. Kreuzzug (1248-1254): Der französische König brach zum Kreuzzug auf, blieb allerdings erfolglos. Sein zweiter Versuch im Jahr 1270 endete für ihn tödlich.<sup>12</sup>

„Für die ‚Franken‘ war die blutige Eroberung des ‚Heiligen Landes‘ und der Stadt Jerusalem eine Tat, die sie in den Mittelpunkt des Weltgeschehens zu stellen schien. Sie kamen darüber hinaus in Kontakt mit einer überlegenen und verfeinerten Zivilisation, in der sie nur die Nehmenden waren, der sie aber ausser Blut und Leid nichts geben konnten.“<sup>13</sup>

„Die Muslime hielten sich bei den Kreuzzügen den europäischen Barbaren gegenüber als Hüter der Zivilisation und in jeder Hinsicht für überlegen. Als ernstzunehmende Gefahr empfanden die Muslime nicht die Europäer, sondern die Mongolen des Dschingis-Khan und seiner Nachfolger, die das blühende Leben in Mittelasien, dem Iran und dem Irak zum Erliegen brachten, die Bewohner der Städte umbrachten oder verschleppten und aus den Moscheen und Medressen Pferdeställe machten. Im Vergleich zu dieser Vernichtung und kulturellen Auslöschung ganzer Landstriche im Namen einer ‚pax mongolica‘, einer gewaltigen „Globalisierung“ Inner-Asiens, waren die Ritter des Kreuzes nur eine Episode.“<sup>14</sup>

- „Reconquista: Die Rückeroberung Spaniens durch die Könige von Asturien 1085, bis Granada 1492 durch Isabella von Kastilien eingenommen wurde.“<sup>15</sup>
- Belagerung Wiens durch die Türken: Eine ernsthafte Bedrohung für das christliche Europa stellten die Wien-Belagerungen von 1529 und 1683 dar, wenn diese auch erfolglos blieben. Sie hinterliessen aber grösseren Schrecken vor und Hass gegenüber den Muslimen, was sich in der Literatur zwischen 1520 und 1683

<sup>12</sup> Bachmann, Birgit / Müller, Stefan R. (1997): Die Kreuzzüge. [www.blinde-kuh.de/ritter/kreuzzuege.html](http://www.blinde-kuh.de/ritter/kreuzzuege.html) (27.06.2011)

<sup>13</sup> Büttner, Friedemann (1997): Islamismus – Fundamentalismus. Zur politischen Instrumentalisierung der Religion. Vortrag am 19. Februar 1997 im Rahmen des Hanns-Lilje-Forums der Hanns-Lilje-Stiftung, Hannover. [www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html](http://www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html) (20.01.2007)

<sup>14</sup> Hoffmann, Wilhelm (o.J.): Fundamentalismus – Der Islam in der Verteidigungshaltung. [www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html](http://www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html) (27.06.2011)

<sup>15</sup> Demandt 2003: 121

widerspiegelt.<sup>16</sup>

- Einmarsch Napoleons in Ägypten: Der Schock sass dafür auf der Gegenseite genauso tief, als Napoleon Bonaparte im Jahr 1798 die als unbesiegbare geltende Mamlucken-Armee schlug und kurz darauf die islamischen Herrscher von den Engländern, Franzosen, und Holländern entmachteten wurden. Die islamischen Gemeinschaften wurden zu Kolonien bzw. in Protektorate Europas umgewandelt.<sup>17</sup> Dies war das erste Mal, dass islamische Gebiete von Christen beherrscht wurden. Aus dem Umstand, von den einst überall verachteten Franken erobert worden zu sein, resultierte ein grosses Gefühl der Ohnmacht.<sup>18</sup> Der Kolonialismus stand von nun an für Machtlosigkeit und Fremdherrschaft und wurde als Bedrohung für die eigene religiöse und kulturelle Identität wahrgenommen.

Abbildung 1: Die Schlacht an den Pyramiden (1798)<sup>19</sup>



Trotz des gewaltorientierten Konkurrenzverhältnisses zwischen Morgenland und Abendland, welches zahlreiche Misshandlungen von Juden, Christen und Muslimen zu Folge hatte, wäre es absolut falsch, die Begegnungen zwischen Abendland und Morgenland in diese Epoche auf Gräueltaten und Kreuzzüge zu reduzieren. Orient und Okzident verbindet seit über einem Jahrtausend eine ineinander verflochtene

<sup>16</sup> Vgl. Schimmel, Annemarie (o.J.): Den Orient verstehen lernen – Plädoyer für eine Annäherung. [www2.uni-jena.de/journal/schlaglicht/essay.htm](http://www2.uni-jena.de/journal/schlaglicht/essay.htm) (20.01.2007)

<sup>17</sup> Vgl. dazu Anhang 1: Proklamation Napoleon Bonapartes an das ägyptische Volk (1798)

<sup>18</sup> Vgl. Fundamentalismus Der Islam in Verteidigungshaltung. [www.wshoffman.de](http://www.wshoffman.de)

<sup>19</sup> Büttner 1997 sowie Anhang 1: Proklamation Napoleon Bonapartes an das ägyptische Volk (1798)

Geschichte, die von vielen Gemeinsamkeiten geprägt ist.

Mehr als sieben Jahrhunderte lang war das Arabische die Sprache der Wissenschaft schlechthin und persische wie arabische Wissenschaftler trugen ganz wesentlich zur Weiterentwicklung u.a. von Medizin, Mathematik, Astronomie bei.<sup>20</sup>

Der Okzident profitierte in hohem Masse vom Kulturaustausch mit dem Orient: Ohne die kulturellen und wissenschaftlichen Errungenschaften des Morgenlandes wäre die europäische Renaissance unvorstellbar und ihre Geschichte wesentlich ärmer verlaufen. Diese Einflussnahme ist wesentlich stärker als vielen Europäern bewusst ist. So stammen bspw. in der Alltagssprache zahlreiche Wörter aus dem Persischen und Arabischen. Im wissenschaftlichen Bereich sind es die orientalische Astronomie, Astrologie, Medizin und die früher als Alchemie bekannte Chemie, welche die technischen Errungenschaften in Europa ermöglichte. Die europäische Mathematik (Algebra und Algorithmus) wurde unter anderem durch die Übernahme der „arabischen Zahlen“ und der Null revolutioniert. Eine Tatsache, die in Europa Hunderte von Jahren auf Skepsis stieß, bis man sie endlich wahrnahm. Die Werke der islamischen Wissenschaftler wie Avenna, Farabi, Khwarizmi, Ibn Ruschd (Averroes), Razi und Nizam al Mulk von den Universitäten Buchara, Samarkand, Ghazni, Neischapur, Hamadan, Isfahan, Schiraz, Bagdad und al Azhar waren jahrhundertlang Wegweiser der europäischen Wissenschaftler. Auch in der Kunst wurde Europa vom Orient beeinflusst, z.B. durch die türkischen Kostüme, im 19. Jahrhundert durch die orientalische Malerei und deren freizügige Haremsszenen, aber auch, was die Baukunst anbelangt.<sup>21</sup>

In der Literatur sind viele Werke von „Tausendundeiner Nacht“ – Märchen, die im 18. Jahrhundert übersetzt wurden – beeinflusst. Sie prägten ein völlig neues Bild des Orients.

„Bis 1910 gab es über 350 verschiedene Romane, Novellen, Lieder, Singspiele, Opern, Operetten, die alle auf irgendwelche Themen aus ‚Tausendundeiner Nacht‘ zurückgingen und die immer wieder die Leute begeisterten. Es war nicht mehr das des feindlichen Orients, es war nicht mehr das des bösen Türken, es war das einer Welt voll Phantasie, voll Schönheit und vor allen Dingen voll Sinnlichkeit.“<sup>22</sup>

Nicht zuletzt ist die Begeisterung Goethes vom persischen Dichter Hafis aus dem 14. Jahrhundert. zu erwähnen, den er in seinen „West-Östlichen Diwan“ erwähnt.

---

<sup>20</sup> Vgl. Maisami, Mona (2004): Der Islam und die Globalisierung. In: Die Fontäne 24, April–Juni 2004. [www.fontaene.de/Issue/detail/der-islam-und-die-globalisierung](http://www.fontaene.de/Issue/detail/der-islam-und-die-globalisierung) (28.03.2011)

<sup>21</sup> Vgl. Schimmel, Annemarie (o.J.): Den Orient verstehen lernen – Plädoyer für eine Annäherung. [www2.uni-jena.de/journal/schlaglicht/essay.htm](http://www2.uni-jena.de/journal/schlaglicht/essay.htm) (20.01.2007)

<sup>22</sup> Schimmel o.J.

### 3. Der Islam und Europa

In den Medien der Gegenwart der westlich gerichteten Welt wird der Islam immer verstärkt als fortschrittfeindlich und rückwärtsgewandt d.h. antiwestlich bezeichnet. Das Ost-West-Gefälle wurde nach dem Zerfall des Ostblocks und der Einstellung des Kalten Krieges zum Nord-Süd-Gefälle und somit ersetzte der Islam die Gefahr der kommunistischen Ideologie.

Die vorliegenden Probleme zwischen dem islamischen Gemeinschaften und dem Westen sind weder durch den 2. Golfkrieg noch vom 11. September 2001 geschaffen. Aber zweifelsohne haben diese Ereignisse dazu beigetragen, den Graben zwischen ihnen dramatisch zu vertiefen und bieten Stoff für eine oberflächliche und sensationsorientierte Beschäftigung mit dem und Darstellung des Islam.

Die allgemeine Unkenntnis vieler Menschen im Westen im Bezug auf die islamische Geschichte, sowie der Gegenwart ist die Ursache dafür, dass diffuse Ängste mit dem Islam verbunden werden. „Die Vorstellung, der Islam greife nach der Weltherrschaft und bedrohe unsere westlich-säkulare Zivilisation, ist ein in den Medien häufig wiederkehrendes Motiv.“<sup>23</sup> Und die militanten Bewegungen der Islamisten in den letzten Jahren haben die ohnehin belastete Interaktion zwischen der islamischen Welt und dem Okzident noch spannungsreicher gemacht. Aus diesem Grund wird im Westen jegliche islamistische Bewegung als gefährliche Bedrohung aufgefasst. Und ein kontinuierlich grösser werdendes Ressentiment bei den grossen Massen ist immer prägnanter zu erkennen.

Aber leider herrschen diese Unkenntnisse über die islamische Welt auch da vor, wo umfassende Kenntnisse zwingend geboten wären, nämlich auf dem Bereich der internationalen Beziehungen der westlichen Staaten. Folglich werden die historisch bedingten Vorurteile zwischen Okzident und Orient auf beiden Seiten immer lauter. Selbst die laizistisch orientierten islamischen Länder, wo Staat und Religion getrennt sind und die sich Grössenteils den westlichen Normen und Werten angepasst haben, bleiben nicht vor Pauschalisierungen und Vorwürfen geschont.

Als exemplarisches Beispiel kann die Debatte über den Türkei-Beitritt in die EU dienen, welche in der europäischen Parteienlandschaft seit Jahrzehnten bei verschiedenen Wahlkämpfen präsent war. Während militärische Interessen schon längst durch das Nato-Bündnis implementiert sind, weigern sich viele populistische Parteien, den Türken die Tore zur EU zu öffnen unter dem Vorwand, die „europäische Identität“ würde so preisgegeben. Somit versprechen sie sich die Mehrheit der Wählerschaft – bedauerlicher Weise mit Erfolg. Es ist auch nicht zu verwundern, dass selbst Papst Benedikt XVI. sich zu Wort gemeldet und seine Bedenken in Bezug auf die Mitgliedschaft der Türkei zum Ausdruck gebracht hat.

Gibt es überhaupt ein „Europa“ als solches oder handelt es sich lediglich um einen

---

<sup>23</sup> Metzger, Albrecht (<sup>2</sup>2001): Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns: Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie. Göttingen. Klappentext.

imaginären Begriff? Woraus besteht eigentlich die so genannte "europäische Identität"?<sup>24</sup>

Es wird vermehrt deutlicher, dass in der weltpolitischen Bühne der Bedarf an einer europäischen Identifikation notwendiger ist denn je. Auf Grund der neuen Weltordnung – entstanden infolge des Machtvakuum durch die Absenz der ehemaligen Sowjetunion und die Auflösung der Ostblockstaaten, den rasanten wirtschaftlichen Wachstum der süd-ost-asiatischen Länder sowie der Ratlosigkeit der europäischen Länder nach dem Ausbruch des Balkan-Krieges – drängt Europa immer verstärkter nach eigener politischer, wirtschaftlicher und militärischer Emanzipation und zugleich nach der Distanzierung von den USA.

Auf den ersten Blick besteht ein einheitliches Europa, das kulturhistorisch auf dem Christentum, dem Humanismus und einer liberalen Doktrin basiert. Dieser Eindruck wird auch durch das Bündnis der europäischen Länder im Sinne einer Zweckgemeinschaft namens Europäische Union und deren politische und wirtschaftlichen Vernetzung und Kooperation verstärkt.<sup>25</sup> Da die Interessen der Einzelstaaten und ihre unterschiedlichen Ziele dabei jedoch im Vordergrund stehen, deutet alles darauf hin, dass Europa noch lange ein heterogener Kontinent bleiben wird, dessen Koordination nicht problemlos zu schaffen ist.

Formelhaft gesehen, existiert demnach ein instrumentalisiertes unabhängiges Europa, welches auf der Leitidee der Intensivierung einer Freihandelszone und eines funktionierenden Marktes begründet ist.<sup>26</sup>

Die genauere Betrachtung der abendländischen Entstehungsgeschichte weist jedoch auf diverse Abgrenzungen und Auseinandersetzungen sowohl nach innen als auch nach aussen hin – einen Umstand, der eine aus sich selbst heraus gebildete Entstehung schwer vorstellbar macht. Ob vor allem die kulturelle Identität, die noch weitgehend in den Nationalstaaten verhaftet ist, unabhängig vom Orient bestehen würde, ist mehr als fragwürdig.

Die „europäische Identität“ (unabhängig davon, in welchem Stadium sich diese befindet) lässt sich hauptsächlich nur durch die Abgrenzung von Anderen bzw. durch ihr Gegenbild – den historisch bedingten Feind, den Orient – und keineswegs ganz eigenständig definieren. Jede Kultur bedarf eines Gegenbildes, um eigene Werte und Normen zu verdeutlichen. So gesehen war und ist das Morgenland das Ebenbild des Abendlandes, der Orient dasjenige des Okzidents, der Halbmond dasjenige des Kreuzes bzw. der Islam dasjenige des Christentums. Die beiden Weltkulturen stehen in einer komplementären Beziehung zueinander und bedürfen sich gegenseitig. Also gibt es kein Abendland ohne Morgenland und umgekehrt.

Eine tief greifende und ausgewogene Auseinandersetzung mit dem Orient als

---

<sup>24</sup> Vgl. Delanty, Gerard (1995): *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. London.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Vgl. Prisching, Manfred (o.J.): *Globale Kultur*. [www.uni-graz.at/~prischin/0006s-wirtschaftsoz/006s-global-kult+probl.doc](http://www.uni-graz.at/~prischin/0006s-wirtschaftsoz/006s-global-kult+probl.doc) (30.01.2007)

Spiegelbild des Okzidents frei von jeglichen Vorurteilen für eine adäquatere westliche Wahrnehmung der islamischen Wirklichkeit scheint von zentraler Bedeutung zu sein. Einerseits könnte somit eine konkretere Definition von Europa ermöglicht werden, um Werte und Normen besser zu bewahren bzw. zu entwickeln. Andererseits wäre es auf diese Weise möglich, die bestehenden bzw. zunehmenden Spannungen zwischen dem Morgen- und Abendland sukzessive abzubauen.

Dies ist allerdings ein langer und von unzähligen Umwegen und Stolpersteinen gespickter Weg. Denn einerseits ist eine Annäherung zwischen Orient und Okzident unvorstellbar, solange das Spiegelbild als klares Feindbild wahrgenommen wird. Ausserdem wäre diese Annäherung zusätzlich belastet, solange die Europäer keine Schuldbekenntnisse bezüglich der jüngsten Vergangenheit – angesprochen ist damit die Ära der Kolonialzeit – erkennen lassen. Die Orientalen, welche allesamt Jahrhunderte lang unter den unwürdigen Bedingungen des Kolonialismus gelitten haben, misstrauen den Europäern. Aufgrund dieses Bewusstseins fehlt jegliche Grundlage zu einem konstruktiven Dialog.

Andererseits entziehen die islamistisch-absolutistisch veranlagte Haltung und der Monopolanspruch auf das Recht sowie den Willen zur Erzwingung universeller Geltungsansprüche, den selbst orientalische Intellektuelle beanspruchen, jegliche Grundlage für einen vernünftigen Diskurs.

Letztlich sind in der jüngsten Geschichte die Interaktionen zwischen Orient und Okzident durch bestimmte Ereignisse zusätzlich belastet worden. Diese haben massgeblich dazu beigetragen, den Graben zwischen Orient und Okzident noch zu vertiefen:

- Sechs-Tage-Krieg: Nach der Schmach der arabischen Nationen 1967 gegen Israel stürzten deren Regierungen und ihre säkulare Ideologie in eine tiefe Legitimationskrise. Der nasseristische Nationalismus und der ba'thische Sozialismus verloren an Glaubwürdigkeit. Damit war die Basis für die Ost-West-Ideologien völlig zerstört und der islamistisch-fundamentalistische Weg geebnet. Die neue politische Bewegung wurde als das „islamische Erwachen“ („Sahwa al-Islamiyya“) bezeichnet.<sup>27</sup>
- Einseitige Unterstützung Israels durch die USA und ihre westlichen Verbündeten
- Ölkrise von 1973
- Iranische Revolution, Geiselnahme der US-Botschafter und die Rushdie-Affäre
- 2. Golf-Krieg
- 11. September und die Verschärfung des Feindbild des Islams
- 3. Golf-Krieg sowie Afghanistan-Krieg

---

<sup>27</sup> Vgl. Tibi, Bassam (2002): Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik. München. S. 36. Siehe ausserdem: Ammara, Mohammed (1991): al-Islamiyya wa al-tahadbi al-hadari („Das islamische Erwachen und die zivilisatorische Herausforderung“). Kairo.



#### 4. Kampf der Kulturen? <sup>28</sup>

Mit der Zunahme der Spannungen zwischen westlichen Kulturen und islamischen Gemeinschaften und der Verschiebung der Weltpolitik tritt der Islam verstärkt in das aktuelle Bewusstsein der westlichen Zivilisationen. Und die renommiertesten Denker und Wissenschaftler unserer Zeit stellen äusserst pessimistische Prognosen auf.

Huntington stellt die viel beschworene These des „clash of civilisations“ auf. Diese besagt, dass „nach dem Ende der grossen ideologischen Konfrontation des Kalten Krieges die Hauptquelle künftiger Konflikte kulturelle bzw. religiöse Unverträglichkeiten sein würden“. <sup>29</sup> Seiner Prophezeiung in der Zeitschrift „Foreign Affairs“ im Sommer 1993 nach ist „die Beziehung zwischen dem politischen Islam und dem Westen eine Ära der kompetitiven Koexistenz“. <sup>30</sup>

Huntington teilt die Weltkulturen nach ihrer Religionszugehörigkeit ein, die meist um einen Zentralstaat gruppiert sind, wie folgt in sieben verschiedene Sparten ein:

- 1) „die westlich-christliche Kultur Europas, Nordamerikas und Ozeaniens; mit den USA als Zentralstaat
- 2) die orthodox-christliche Kultur der slawischen Welt; mit Russland als Zentralstaat
- 3) die islamische Kultur, die sich im Bogen von Mittelafrrika über den Nahen Osten bis nach Indonesien ausgebreitet hat
- 4) die afrikanische Kultur (eine m.E. äusserst unscharfe Kategorie)
- 5) die hinduistische Kultur; mit Indien als Zentralstaat
- 6) die japanische Kultur
- 7) die konfuzianische Kultur; mit China als Zentralstaat“ <sup>31</sup>

„Diese Grosseinheiten sind [Huntington zufolge] durch Sprache, Geschichte und Religion radikal voneinander geschieden, zutiefst unverträglich und zudem Feinde Amerikas. ‚The rest against the West‘“ <sup>32</sup> Was die lateinamerikanischen Kulturen anbetrifft, ist Huntington unschlüssig, ob diese zur christlich-westlichen Kulturen gehören oder selbständig sind.

Huntingtons Weltsicht nach werden die westlichen Werte hauptsächlich von den „feindseligen islamischen Zivilisationen“, die „*blutige Grenzen*“ aufweist, bedroht. Er nennt das Bevölkerungswachstum in der islamischen Welt – dieses ist zehn Mal so gross wie dasjenige im Westen – als Hauptmotor für die Konfrontation. Nur durch die Schaffung von kulturell „reinen“ Staaten und von wechselseitigen Abgrenzungen könnten die Reibungsflächen in globalen Konfrontationen vermieden werden:

---

<sup>28</sup> Vgl. generell zu den Ausführungen in diesem Kapitel: Müller, Harald (1998): Der Mythos vom Kampf der Kulturen. [www.inwent.org/E+Z/1997-2002/ez1098-4.htm](http://www.inwent.org/E+Z/1997-2002/ez1098-4.htm) sowie Neue Zürcher Zeitung (Hrsg.) (1998): „NZZ-Fokus“. Islamismus. Zürich.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Assheuer 2006

Absonderung sei ausschliesslich friedensstiftende Antwort.<sup>33</sup>

Harald Müller geht davon aus, dass der „Kampf der Kulturen“ ein Erzeugnis der amerikanischen Wissenschaft der internationalen Beziehungen ist: Möglichst wenige und einfache Grundannahmen, die viel erklären können, machen eine „ideale Theorie“ aus. In einer „sparsamen“ Theorie wird nach „Ockhams<sup>34</sup> Rasiermesser-methode“ alles „Überflüssige“ weggeschnitten. Somit werden auch die entscheidenden Faktoren und Variablen von einer Welt voller Komplexität so weit reduziert, um über die unbequeme Gegen-Empirie grosszügig hinwegsehen zu können.<sup>35</sup> Huntington betrachtet die „europäischen Kultur“ beispielsweise als abgeschottet und homogen. Aber in Wahrheit sind die Kulturkreise keineswegs so homogen und abgeschottet, wie er sie darstellt. „Ist es tatsächlich sinnvoll, alle europäischen und angelsächsischen Länder in der „westlichen Kultur“ zusammenzufassen, während Mexiko und Spanien separiert werden?“<sup>36</sup> Besonders in einer Phase, wo die Differenzen zwischen der USA und Europa deutlicher erscheinen denn je zuvor. „Solche Methoden pflegen ihre Gesinnung der Einfachheit auf Kosten der Wahrheit.“<sup>37</sup>

Statistisch versucht Huntington die „blutigen Grenzen des Islam“ zu begründen, und zwar auf Grund des Befunds, dass von 31 gewaltsamen Konflikten aus verschiedenen Kulturen 21 – also rund zwei Drittel – mit moslemischer Mitwirkung stattgefunden haben. Demnach sieht es aus, als befürworte die islamische Kultur Gewalt besonders. Aber bei näherer Betrachtung fällt auf, dass bei einem „interkulturellen Konflikt“ ein nicht-islamischer Gegner vonnöten ist. Von diesem Gesichtspunkt aus sollte man die Statistik neu interpretieren: Denn von 62 beteiligten Parteien sind nur 21 Staaten von islamischer Herkunft, also mehr als ein Drittel, was sich bereits anders anhört. Ausserdem haben die Länder mit islamischer Kultur weitaus mehr Aussengrenzen zu Lande als jede andere Religion. Somit steigt automatisch die Chance, in einen Konflikt zu geraten. Statistisch gesehen schneiden demnach Länder mit islamischer Kultur ganz durchschnittlich ab.<sup>38</sup>

Die Konfliktstatistik des Heidelberger Instituts für Konfliktforschung erfasste 1996 weltweit 27 Kriege, davon haben lediglich neun in Bereichen von Huntingtons „zivilisatorischen Bruchlinien“ stattgefunden. Bezieht man aber den ethnischen Faktor in diese 27 Konflikte ein, bleiben nur noch sechs Konflikte übrig. Mit anderen Worten: Bei den neun Fällen der sogenannten „kulturellen Zusammenstösse“ ist zudem die ethnische Komponente involviert. Was das Auslösen der Konflikte betrifft, wird der kulturelle Faktor bei weitem von ethnischen und territorialen Konflikten übertroffen. Zudem gehören Zentralstaaten zu den Kristallisationspunkten von Huntingtons These. In der islamischen Welt mit ihrer Heterogenität und ihren Fragmentationen fehlt dieser

---

<sup>33</sup> Vgl. Müller Harald (1998)

<sup>34</sup> Gemeint ist der spätscholastische Philosoph William Ockham, der einer der Vordenker der modernen Wissenschaft war.

<sup>35</sup> Vgl. Müller Harald (1988)

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

Zentralstaat, womit die These auf noch wackligeren Beinen steht.<sup>39</sup>

Soll die Behauptung eines „Kampfes der Kulturen“ als Prognose für künftige Konflikte gelten? Auch hier zeigt Harald Müller anhand Erfassungen des Heidelberger Instituts, dass nur 18 von weltweit 52 „latenten Konflikten“, die sich zu einem gewaltsamen Konflikt ausweiten könnten, in Huntingtons Sparte der „zivilisatorischen Bruchlinie“ eingeordnet werden können. Somit sind 36 Konflikte – also mehr als zwei Drittel – ethnisch bedingt. Zudem fällt auf, dass 30 von diesen latenten Auseinandersetzungen klassische territoriale Konflikte (also internationaler Natur) sind, während es 1996 nur sechs territoriale Konflikte gab. Demnach übertrifft auch hier eine weitere Zunahme dieses Faktors den kulturellen Faktor.<sup>40</sup>

Selbstverständlich gewinnt der kulturelle Faktor in internationalen Beziehungen im Zuge der intensivierten Globalisierungsprozesse immer deutlicher an Bedeutung. Aber diese Wichtigkeit wird durch andere Prozesse wie Machtkämpfe der Staatenwelt, steigende Kooperationszwänge der Handelsstaaten in der Wirtschaft und die Interaktionen der Gesellschaftswelt über die Staatengrenzen stark relativiert.<sup>41</sup>

Huntington behandelt die moderne Demokratie als ein westliches Resultat, dessen Export in der Welt bekanntermassen nicht ringsum liberale Demokratien geschweige prowestliche Regimes hervorbringt. „Kritik an Huntingtons These kam selbst aus der Reihe des ehemaligen CIA-Analytikers Graham Fuller, der Huntington die Verwechslung von Ursache und Wirkung vorwarf: Die Konflikte gingen im Grund um weltweiten Einfluss und Bereicherung, was die Politiker nur zu gern unter dem Denkmantel des Kampfes für die Werte ihrer Zivilisation“. <sup>42</sup>

Die Politiker, die ihr Handeln nach der These des „Kampfs der Kulturen“ ausrichten, führen genau die Konstellation herbei, dessen Schrecken sie beschwören. Und damit wird diese „Zauberformel“ zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung<sup>43</sup>. Das alte römische Sprichwort „sivis pacem parabellum“ (Wer Frieden will, bereitet sich auf dem Krieg vor), führt letztlich meistens zu einem Krieg, anstatt Frieden zu garantieren.

Auf jeden Fall erhärtet Huntington mit seiner wackligen, aber äusserst marktgängiger Kulturtheorie nach der Monroe-Doktrin<sup>44</sup> den Anspruch Amerikas auf die Weltherrschaft. Die Polarisierung der Völker bzw. Kulturen in „gute“ und „böse“ führt zum Eklat. Solche Theorien sind simpel, spartanisch, falsch, unhaltbar und dysfunktional. Sie spornen Vorurteile und Hass zwischen den Kulturen an, bringen Hochmut und Dünkel hervor, stacheln die Spirale der Gewalt auf allen Seiten an und rufen genau das hervor, was sie beschwören. Sie sind gefährlich, denn ihre scheinbar überzeugenden „Argumente“ dienen ausschliesslich dem Rüstungswettlauf und rechtfertigen Kriege.

---

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.

<sup>42</sup> Kamer Hansrudolf, NZZ vom 3. November 1997 (Auszug)

<sup>43</sup> Müller Harald (1998)

<sup>44</sup> 1823 verkündete Präsident Monroe die nach ihm benannte Monroe-Doktrin. Diese beanspruchte die Vormacht der US-Union in der Neuen Welt. Vgl. Demandt 2003: 247

Wie später noch erläutert wird, steigt mit der Intensivierung der Globalisierung die kulturelle Reibung zwischen den verschiedenen Kulturen, was eine Spannung hervorruft; aber es ist noch lange kein „Kampf der Kulturen“ ausgebrochen, der durch Abgrenzung gestoppt werden müsste.

Interessant ist, dass Huntington „die weltweiten islamistischen Anschläge nicht als eine Bestätigung seiner These, sondern als „Angriff gemeine[r] Barbaren auf die zivilisierte Gesellschaft der ganzen Welt“<sup>45</sup> betrachtet.

„Huntington plädiert dafür, dass westliche Regierungen es unterlassen sollten, in anderen Weltbereichen zu intervenieren, deren Kulturen sie nicht verstehen. Es gibt Kulturen, denen spezifisch westliche Ideale – Demokratie, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit, Freiheit, Trennung von Kirche und Staat – fremd seien. Wenn man an den Universalismus der westlichen Kultur glaube, so führe dies in den Imperialismus – und dies wird Vertretern der westlichen Welt ohnehin von Vertretern der Dritten Welt vorgeworfen. Der Streitpunkt sind natürlich die Menschenrechte: Sind sie ‚universal‘ oder ‚westlich‘?“<sup>46</sup>

Mona Maisami zufolge sollte es unterlassen werden, eine Zweiteilung der Welt zu erstellen, denn dies würde die islamischen Gemeinschaften vom Rest der Welt isolieren. Es muss angestrebt werden, die Werte, Moralvorstellungen und Identitäten der anderen Völker zu respektieren und Verständnis entgegenzubringen.<sup>47</sup> Auch oder gerade in einer globalisierten Welt, wo der Verfall der Werte beschleunigt wird, sollte man die Bedeutung der Religionen für die Menschheit anerkennen.

---

<sup>45</sup> Huntington 1996 in Assheuer 2006

<sup>46</sup> Prisching, Manfred (o.J.): Globale Kultur. [www.uni-graz.at/~prischin/0006s-wirtschaftsoz/006s-global-kult+probl.doc](http://www.uni-graz.at/~prischin/0006s-wirtschaftsoz/006s-global-kult+probl.doc) (30.01.2007)

<sup>47</sup> Vgl. Maisami 2004

## 5. Globalisierung

Die Visionen der Menschheit des 19. Jh. haben sich in andere Richtungen entwickelt als erwartet. Die Kommunikation wurde weltweit verdichtet und beschleunigt. Menschen, Waren und Gedanken wechseln die Kontinente. Und eine nahezu perfekt vernetzte Wirtschaft ist entstanden, deren internationale Konzerne den Politikern die Vorgabe liefern.

Die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in der Ära der Globalisierung und deren rasanten Veränderungsprozesse im Bezug auf zunehmende Vernetzung verursachen ein immer engeres Zusammenrücken der Kulturen. Daraus resultiert ein gegenseitiges Kulturverständnis wie selten zuvor. Dass diese Voraussetzung nicht erfüllt ist, liegt auf der Hand.

Selbst die Errungenschaften der Moderne und deren Transport- und Kommunikationstechnologie haben nichts dazu beitragen können, um den Graben zwischen den fragmentarisch strukturierten Kulturen zu minimieren. Im Gegenteil: Wie wir sehen werden, können selbst diese Errungenschaften als Provokationen bei interkulturellen Beziehungen fungieren.

Im alltäglichen Sprachgebrauch ist die Globalisierung zu einem Begriff geworden, der meist als Schlag- und Reizwort in wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Debatten benutzt wird und oft die ökonomischen Prozesse, die in Bedrohungsszenarien münden, verbindet. Die anonymen Akteure multinationaler Unternehmen gefährden durch ihre ständigen Expansionen Arbeitsplätze, soziale Sicherungssysteme sowie die Demokratie und schränken die Handlungsfähigkeit nationaler Regierungen ein.<sup>48</sup>

Da die Globalisierung (auch „transnationaler Prozess“ genannt) ein extrem vielschichtiger Begriff ist und in der Fachliteratur eine breite Palette von unterschiedlichen und durchaus gegensätzlichen Definitionen und Ansichten von Autoren besteht, ist es an dieser Stelle angebracht zuerst eine Zusammenfassung von verschiedenen Definitionen darzustellen. Anschliessend folgt eine umfassende und konzeptuelle Begriffsklärung, um die Grundlage für meinen Ansatz festzulegen. So können später die bestehenden kulturellen Spannungen und die Reaktionen der lokalen Kulturen, konkret islamischer Gemeinschaften, auf die globalisierungsbedingten grenzüberschreitenden Elemente besser gedeutet werden.

Folgende Autoren fassen den Globalisierungsprozess als zunehmende Vernetzung, Verflechtung und Interdependenz der Welt, erwirkt durch eine Vielzahl transnationaler Beziehungen, Prozesse und Flüsse zusammen: Ahmed/Donnan 1994:1f.; Featherstone 1995:6; Giddens 1990:64; Harmsen 1999:9; Kearney 1995:548f.; Larrain 1994:150f; Mlinar 1992:21; Robertson 1992:6; Schimany 1997:138.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. Frank, Robert (2004): Globalisierung „alternativer Medizin“. Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien. [www.transcript-verlag.de/ts222/ts222\\_1.pdf](http://www.transcript-verlag.de/ts222/ts222_1.pdf) (27.06.2011)

<sup>49</sup> Ahmed, Akbar S. / Donnan, Hastings (1994): Islam in the Age of Postmodernity. In: Dies. (Hg.): Islam, Globalization and Postmodernity. London/New York. S.1-20. / Featherstone, Mike (1995): Global Culture: An Introduction. In: Ders. (Hrsg.): Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity.

Während in vielen Publikationen oftmals die Impression entsteht, als wäre die Globalisierung eine Entwicklung, die erst durch das Ende des Kalten Krieges hervorgerufen wurde, ist dieser Prozess keineswegs ein neues Phänomen. Vielmehr hat es dieses Phänomen in ersten Schüben bereits mit der Pax Romana, der Pax Britannica und der Pax Americana gegeben.<sup>50</sup> Das Konzept, worauf sich heutige Globalisierung bezieht, existierte bereits weit vor Beginn der Postmoderne und auch der Moderne. Z.B. sieht Stuart Hall den Beginn dieser Prozesse und Beziehungen „mit der ersten Fahrt der Portugiesen über den Indischen Ozean und der Eroberung der Neuen Welt“.<sup>51</sup>

Im Grunde hat der westliche Kolonialismus durch die weltweite Expansion des Kapitalismus und Fortschritte im Bereich des Transports und Informationsaustausch zu einer massiven Ausweitung der weltweiten Vernetzung beigetragen. Die weltweiten grenzüberschreitenden Vernetzungen manifestierten sich vor allem in Form von Handelsbeziehungen, militärischen Eroberungen oder der Ausbreitung religiöser Vorstellungen. Von dieser Warte aus betrachtet, kann die Globalisierung als Kind des Kolonialismus betrachtet werden.<sup>52</sup>

Man unterscheidet die politische, wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung voneinander, allerdings verwischen sich die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien häufig, so dass es zu Überschneidungen kommt.

Während es sich bei den politischen und wirtschaftlichen Globalisierungsprozessen hauptsächlich um eine normative Vereinheitlichung handelt und die Welt strukturell kleiner wird, sind bei der kulturellen Globalisierung (auch „Universalismus“ genannt) die Werte, Normen und Weltbilder der lokalen Kulturen betroffen – deren Fragmentierungen nehmen zu.

## 5.1 Politische Globalisierung

---

Die ersten Züge der politischen Globalisierung, die noch heute ihre Gültigkeit bewahrt haben und massgebend für eine homogenisierte Welt sind, gehen auf das 17. Jh. in der

---

London. / Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge. / Harmsen, Andrea (1999): *Globalisierung und lokale Kultur*. Hrsg. von Prof. Dr. Jürgen Jensen. Universität Hamburg. / Kearney, Michael (1995): *The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*. In: „Annual Review of Anthropology“ 24. / Larrain, Jorge (1994): *Cultural Identity, Globalization and History*. In: Ders.: *Ideology and Cultural Identity*. Cambridge. S.141-166. / Mlinar, Zdravko (1992): *Individuation and Globalization: The Transformation of Territorial Social Organisation*. In: Ders. (Hrsg.): *Globalization and territorial Identities*. Aldershot u.a.. S. 15-34. / Robertson, Ronald (1994): *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London u.a. S. 6. / Schimany, Peter (1997): *Globalisierung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive*. In: Ders. / Seifert, Manfred (Hg.): *Globale Gesellschaft? Perspektiven der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M. u.a.. S.137-168.

<sup>50</sup> Vgl. Linder, Willy (1999): Was ist Globalisierung? Eine Tagung der Studiengesellschaft für Mittelstandsfragen. S. 20. In: *Neue Zürcher Zeitung* (Hrsg.) (1999): „NZZ-Fokus“. Globalisierung. Die weltweite Verflechtung als Schreckgespenst, als Chance und als Herausforderung. Zürich. S. 20f.

<sup>51</sup> Suppanz, Werner (o.J.): Zivilisation uniformiert die Welt, Kultur spezialisiert sie. Der Diskurs um Globalisierung und Modernität im Zeichen des sozialdemokratischen Internationalismus um 1900. [www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft12s.htm](http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft12s.htm)

<sup>52</sup> Vgl. Harmsen 1999: 13

europäischen Geschichte zurück.

Nach dem Dreissigjährigen Krieg, der 1648 mit dem Friedensvertrag von Westfalen endete, und infolge der Französischen Revolution wurde die Institution des souveränen Nationalstaates gegründet.<sup>53</sup> Das Modell der Nationalstaatlichkeit und dessen Souveränitätsprinzip – auch Erste Moderne genannt –, wurde zunächst in Europa durchgeführt, dann auf die gesamte Welt ausgeweitet. Auch die Kolonien waren davon betroffen, die als Fundament der gegenwärtigen Weltordnung gesehen wurden und den Rahmen für die globalen Beziehungen ausmachten. Somit wurde die politische Umstrukturierung der Welt nach Vorstellung des Westens im Sinne der Globalisierung bzw. Kolonialisierung ohne Rücksicht auf bestehende lokale Gegebenheiten und Traditionen exogen induziert bzw. vollzogen: Die Kolonialmächte teilten den Erdteil mit dem Lineal.

## 5.2 Wirtschaftliche Globalisierung

---

Der Beginn des „kapitalistischen Weltsystems“<sup>54</sup> geht nach manchen Autoren bis auf das 16. Jh. in der Kolonialisierungsphase zurück. Aber die ersten deutlichen Konturen der Umstrukturierung der Weltwirtschaft waren erst vor 150 Jahren zu erkennen. Wie aus der Imperialismustheorie von Marx und Engels hervorgeht, jagt das Verlangen nach einem stets ausgeweiteten Absatz für ihre Handelsgüter die Bourgeoisie über den ganzen Globus.<sup>55</sup>

Demzufolge sind der Globalisierungsprozess und die Vernetzung der Weltwirtschaft „eine unvermeidliche Folge der Dominanz des kapitalistischen Wirtschaftsystems, seiner expansiven Suche nach ständig neuen Absatzmärkten und der Inkorporation neuer Produktionsstandorte in der internationalen Arbeitsteilung.“<sup>56</sup> Somit heisst das Erfolgsrezept Wachstum; und am erfolgreichsten ist, vorerst jedenfalls, wer am schnellsten wächst. Man erkennt, dass die Prävalenz der Wirtschaft die Prämisse ist, die als Motor der globalen Entwicklungen fungiert, und alle andere gesellschaftlichen Bereiche prägt.

Dabei setzte sich die Expansion des europäischen Imperialismus im 19. Jh. fort. Die mit militärischer Gewalt durchgesetzte Kolonialisierung und die bürokratische Administration nach westlichem Leitbild breiteten sich über den Erdball aus und integrierten sich räumlich in weit entfernten Gebieten. Seitdem hat sich die globale Klassenstruktur zu einer Zentrum/Peripherie-Beziehung geformt.<sup>57</sup>

### 5.2.1 Nationalismus vs. Globalisierung

---

<sup>53</sup> Vgl. Tibi 2002: 120, 155

<sup>54</sup> Wallerstein, Immanuel (1974): The Modern World-System. New York. Zitiert nach Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt a. M. S. 44.

<sup>55</sup> Vgl. Bernholz, Peter (1999): Ist die Globalisierung etwas Neues? Moderne Schlagworte in historischer Perspektive. S. 11. In: Neue Zürcher Zeitung 1999: 11ff.

<sup>56</sup> Harmsen 1999: 19

<sup>57</sup> Vgl. Frank 2004

Mit der Ausdehnung der Verselbstständigung der Absatzmärkte entziehen sich diese fortlaufend dem Zugriff des Staates und der Politik – ihr Einfluss auf transnationale Märkte schwindet stetig. Der Untergang des westfälischen Systems war praktisch am Ende des 20. Jh.s schon längst angefangen, denn in einem globalen System, wo Kapitalien, Güter, Menschen und Ideen über die nationalen Grenzen fluten, wird die Souveränität des Nationalstaates und dessen Handlungsfreiheit in Frage stellt.<sup>58</sup>

So gesehen wird die Prämisse der Ersten Moderne von der Globalisierung in Frage gestellt, und zwar die Denkfigur, die A.D. Smith den „methodologischen Nationalismus“<sup>59</sup> nennt: Hier werden die Gesellschaftskonturen deckungsgleich mit den nationalstaatlichen Konturen gedacht.

Der Berliner Historiker Otto Hintze schrieb 1897 mit Blick auf das 19. Jh. dass „dieses einerseits durch die Herausbildung von Nationalstaaten, andererseits durch einen grenzübergreifenden Imperialismus gekennzeichnet sei. Dieser führe zu einer globalen Vernetzung, die im politischen Sinne antagonistische, zivilisatorisch gesehen aber homogenisierende Auswirkungen haben würde. Er beschrieb die Weltgeschichte als eine Verflechtung nationaler und universaler Kräfte, die sowohl gegeneinander als auch miteinander wirken und zuletzt einen „grossen singulären Prozess“<sup>60</sup> ausmachen. Rund hundert Jahre nach dieser Diagnose ist feststellbar, dass das Gebilde des Staates weder wirtschaftlich als steuerbare Einheit, noch politisch als souveränes Gebilde, noch kulturell gesehen als eine homogene Gruppierung wie im ursprünglichen Sinne erkennbar ist.<sup>61</sup>

Die politische Globalisierung wird aber nicht nur mittels Sachzwänge intensiviert, jedoch auch durch den politischen Willen. Auch wenn die Globalisierung von vielen als Folge eines Naturgesetzes angesehen wird, ist diese im Grunde jedoch politisch erzeugt, wenn auch nicht mehr kontrollierbar. Dies lässt die Autorität der starken wie auch schwachen Regierungen gegenüber der Wirtschaft schwinden. Ausserdem entwickelt sich die Handlungsfähigkeit der so genannten souveränen Staaten immer deutlicher zu einer Asymmetrie, deren Differenzen sich immer mehr ausweiten.<sup>62</sup>

Laut Ulrich Beck steht somit der wirtschaftlichen Globalisierung die Nationalstaatlichkeit gegenüber und der Weltmarkt verdrängt bzw. liquidiert die Erste Moderne, also die Möglichkeit, „in geschlossenen und gegeneinander abgrenzbaren Nationalgesellschaften zu leben und zu handeln“. Beck schreibt weiter:

„Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Erster und Zweiter Moderne ist die Unvereinbarkeit entstandener Globalität. Das heisst: Es existieren nebeneinander die verschiedenen

---

<sup>58</sup> Vgl. Prisching

<sup>59</sup> Smith, A.D. (1979): Nationalism in the Twentieth Century. Oxford. S.191. Vgl. dazu auch Bolten, Jürgen (2004): Interkulturelle Personalentwicklung im Zeichen der Globalisierung: „Paradigmenwandel“ oder „Paradigmenkorrektur“? In: Ebda: Interkulturelles Handeln in der Wirtschaft. S. 40–62. [http://www2.uni-jena.de/philosophie/iwk/publikationen/interkulturelle\\_personalentwicklung\\_paradigmen\\_bolten.pdf](http://www2.uni-jena.de/philosophie/iwk/publikationen/interkulturelle_personalentwicklung_paradigmen_bolten.pdf) (27.06.2011)

<sup>60</sup> Otto Hintze, zitiert nach Demandt 2003: 253 (ohne genauere Angaben)

<sup>61</sup> Vgl. Prisching

<sup>62</sup> Vgl. Prisching o.J.



Eigenlogiken der ökologischen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen, zivilgesellschaftlichen Globalisierung, die nicht aufeinander reduzierbar oder abbildbar sind, sondern jede für sich und ihren Interdependenzen entschlüsselt und verstanden werden müssen.“<sup>63</sup>

„Die Gleichzeitigkeit der Nationalisierung und Globalisierung im 19. Jh. zeigt die ambivalente oder anders gesagt: dialektische Beziehung zwischen diesen beiden Erscheinungen. Denn das Lokale und das Globale, das Partikulare und Universale sind nach Robertson nicht als Gegensätze zu verstehen“.<sup>64</sup> So sei es unumgänglich, auch die Gegenbewegung in einem Konzept zu definieren. Denn ähnlich zum Antagonismus Moderne/Antimoderne stünden das Globale und das Lokale in direkter Interdependenz zueinander. Somit findet gleichzeitig Homogenität und Differenz durch den „Glokalisierungsprozess“ statt, eine kreative Aufnahme von als global gedeuteten Kriterium und Praxen auf lokaler Grundlage.<sup>65</sup>

Der Vernetzungsprozess und dessen grenzüberschreitende Ingredienzien rufen eine Reorganisation von „Zeit“ ebenso die Umstrukturierung des „Raumes“ hervor. Denn die technologischen Fortschritte ermöglichen durch die Verringerung von Distanzen und Zeit immer stärker den Transfer von Güter, Kapital, Informationen, und nicht zuletzt die Bewegung von Menschen.

Somit sind die lokalen Gesellschaften wirtschaftlich unter Zugzwang, denn die „zunehmende Interaktionsdichte des internationalen Handels, die globale Vernetzung der Finanzmärkte, die Fortschritte der Kommunikationstechnologie“<sup>66</sup> und steigende Privatisierungsprozesse verursachen eine zunehmende Homogenisierung der Weltwirtschaft, die zugleich eine Umstrukturierung der heimischen Wirtschaft notwendig macht.<sup>67</sup>

### 5.3 Kulturelle Globalisierung (Universalismus)

---

Neben politischen und wirtschaftlichen Dimensionen der Globalisierung wird neuzeitlich auch eine kulturelle Dimension der Globalisierung wahrgenommen.<sup>68</sup>

Historisch betrachtet, kann man die kulturellen Diffusionsprozesse in drei Phasen einteilen:

- 1) Vormoderne (zum Teil bis zur Frühmoderne in der Mitte 19. Jh.s): Hauptsächlich durch Kriege, Bekehrungen und Missionierungen kam es zur Etablierung der Weltreligionen.
- 2) Moderne: Die westlichen Kolonialmächte exportierten ihre Nationalstaatlichkeit in

---

<sup>63</sup> Beck 1997: 29

<sup>64</sup> Suppanz, Werner (o.J.): „Zivilisation uniformiert die Welt, Kultur spezialisiert sie.“ Der Diskurs um Globalisierung und Modernität im Zeichen des sozialdemokratischen Internationalismus um 1900. [www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft12s.htm](http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft12s.htm) (20.01.2007)

<sup>65</sup> Suppanz o.J.: 4. Es handelt sich um einen Neologismus' Robertsons, der eine Vermengung der Begriffe „global“ und „lokal“ darstellt.

<sup>66</sup> Beck 1997: 29

<sup>67</sup> Vgl. Bernholz 1999: 14

<sup>68</sup> Vgl. Prisching o.J.

ihre Kolonien und begannen ihre transnationale säkulare Ideologie weltweit zu verbreiten.

- 3) Spätmoderne: In den letzten fünfzig Jahren haben neben dem Tourismus grosse Medienkonzerne zunehmend das Bewusstsein der Menschen weltweit beeinflusst. Neben religiösen und politischen Motiven hat die Gewinnerzielung durch Verkauf von Produkten, Dienstleistungen und Unterhaltungsangeboten zu den kulturellen Diffusionen beigetragen.<sup>69</sup>

Unter dem Begriff „kulturelle Globalisierung“ sollen in dieser Arbeit in seiner Vorläufigkeit Interaktionen über erhebliche räumliche Distanzen verstanden werden, welche Expansion und Diffusion von Individuen, Wissen, Artefakten und Institutionen einschliessen. Dabei geht es hauptsächlich um die Ausmass von Wechselwirkungen, deren Intensität und vor allem die sozialen Folgen auf lokaler Ebene sowie um die Sorge um die Identitäten der so genannten „Peripherieländer“ und den Erhalt ihrer Kulturen.<sup>70</sup>

Die kulturelle Dimension ist selbstredend nicht als abgesonderte Einheit, andersartig als das Ökonomische und Politische, zu sehen. Während es bei den ökonomischen Dimensionen um die Produktion, den Austausch und den Konsum von Dienstleistungen und Waren geht und bei den politischen um die Verteilung und Erzwingung von Macht, betrifft die kulturelle Dimensionen hauptsächlich die symbolische Konstruktion, Übertragung von Bedeutung und Artikulation Sinn.<sup>71</sup>

Die gegenwärtigen Thesen bezüglich der kulturellen Globalisierung können in drei Hauptgruppen eingeteilt werden: Homogenisierungstheorie, Polarisierungstheorie, Heterogenisierungstheorie.

### 5.3.1 Homogenisierungstheorie

In Folge der grenzüberschreitenden Strömung von mannigfaltigen kulturellen Elementen werden die regionalen Kulturen stärker mit den meist dominanteren Kulturen der westlichen Industrienationen ausgesetzt.

Dieser globale Fluss von kulturellen Formen und Bedeutungen im Zuge einer „kulturellen Homogenisierung“ – so behaupten manche Autoren<sup>72</sup> –, erfolgt häufig entlang einer tendenziellen „Einbahnstrasse“ aus den Ländern des „Zentrums“ in die Länder der „Peripherie“ und verdrängen die bestehenden lokalen Bedeutungen und Formen. Und daraus leiten besagte Autoren die These des „Kulturimperialismus“ ab, der zufolge die Länder der „Dritten Welt“ diesen mächtigen „Zentren“ ausgesetzt wären.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Vgl. Frank 2004

<sup>71</sup> Vgl. Prisching o.J.

<sup>72</sup> Vgl. Ahmed/Donnan 1993: 4 sowie Buell, Frederick (1994): National Culture and the New Global System. Baltimore/London. S. 1f. und Hannerz, Ulf (1996): Transnational Connections. London. S. 60/70.

<sup>73</sup> Vgl. Buell 1994: 3 und Hannerz, Ulf (1992): Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York. S. 226, 242.

Durch politische und ökonomische Macht unterminierte regionale Kulturen geraten immer deutlicher unter Druck, werden sukzessive verdrängt und ihre Integrität gefährdet. Hiermit prägt sich eine neue Form der Kolonialisierung aus, deren Taktiken subtiler und darüber hinaus tonangebend und kulturell destruktiv und subversiv sind. Dies bezeichnet Ulf Hannerz als „Coca-Cola-Kolonisierung.“<sup>74</sup>

Die grenzübergreifenden Vernetzungsprozesse implizieren eine weitreichende Umstrukturierung des Raumes – Territorialität verliert dabei zumindest einen Teil ihrer Bedeutung. Somit ist im Zuge der „Deterritorialisierung“ bzw. des „Delokalisierungsprozesses“ der Rückgang der Gebundenheit an feste, also nationale bzw. territoriale Orte feststellbar.<sup>75</sup>

Der Fluss von Konsumgütern impliziert bestimmte Werte, Normen und Sichtweisen. Denn diese sind auch Bedeutungsträger und werden meist als Symbol und Imageträger wahrgenommen.<sup>76</sup> Dies führt meistens zu einer unkritischen Wiedergabe westlicher Kultur und einer Imitation des westlichen Lebensstils.

### 5.3.2 Polarisierungstheorie

Das westlich orientierte globale Zentrum der Welt rückt so in die Kulturen der Peripherie vor, dass diese zu einer aggressiven kollektiven Abwehrstrategie greifen.<sup>77</sup> Eine der vielfältigen Konsequenzen der De-Lokalisierung besteht darin, dass sich die lokalen Kulturen durch ein Abkapseln gegenüber der Welt nicht rechtfertigen, bestimmen oder erneuern können. Zu den prominentesten Vertretern dieser Sichtweise zählt Samuel P. Huntington (vgl. Kapitel 4).

### 5.3.3 Heterogenisierungstheorie

Auf der anderen Seite wird der Ansicht vertreten, dass es sich bei der lokalen Bevölkerung der „Dritten Welt“ nicht um passive und unkritische Konsumenten handelt, sondern mit den von aussen einflussenden westlichen Kulturelementen aktiv und kreativ umgegangen wird.<sup>78</sup>

Nach Robertson sind die Effekte der Globalisierung keineswegs einheitlich.<sup>79</sup> Er argumentiert: „Das Lokale und Globale schliessen sich nicht aus. Im Gegenteil: Das Lokale muss als Aspekt des Globalen verstanden werden. Globalisierung heisst auch:

---

<sup>74</sup> Vgl. Hannerz 1990

<sup>75</sup> Vgl. Appadurai, Arjun, (1995): Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Featherstone 1995a: 295-310. S. 301 ff. / Appadurai, Arjun (1991): Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In : Fox, Richard G. (Hrsg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe. S. 191-221. S. 192 ff. / ; Kearney 1995: 552f. / Mlinar 1992: 24 / Olwig, Karen Fog (1993): Global Culture, Island Identity. Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis. Chur. S. 14.

<sup>76</sup> Vgl. Harvey, David (1989): The Condition of Postmodernity. Oxford/Cambridge. S. 289.

<sup>77</sup> Vgl. Frank 2004

<sup>78</sup> Vgl. Harmsen 1999: 53

<sup>79</sup> Vgl. Frank 2004

das Zusammenziehen, Aufeinandertreffen lokaler Kulturen, die in diesem ‚clash of localities‘ inhaltlich neu bestimmt werden müssen.“<sup>80</sup>

Demnach ist die Weltgesellschaft pluralistisch und dezentriert. Und die Kulturen leben nicht nebeneinander, sondern sie durchdringen einander<sup>81</sup>, so dass ein Synkretismus oder eine Hybridisierung entsteht.

Die drei oben genannten Thesen sind in der folgenden Tabelle<sup>82</sup> schematisch dargestellt:

<b>Tabelle 1</b>	<b>Homogenisierung</b>	<b>Polarisierung</b>	<b>Heterogenisierung</b>
zentrale These	Verwestlichung bedroht lokale Kulturen	Verwestlichung produziert aggressive Reaktionen	globale Repertoires werden hybridisiert und indigenisiert
Richtungen kultureller Ströme	Zentrum – Peripherie	Zentrum – Peripherie	Multipolarität
Verhältnis von Globalem und Lokalem	global = aktiv lokal = passiv	global = aktiv lokal = reaktiv	global/lokal = aktiv, komplex verschränkt

Auch der Ethnologe Arjun Appadurai schlägt in seinen Analysen der kulturellen Interaktion der Globalisierung einen prozesshaften, multizentrischen Ansatz vor, wobei er die verschiedenen Strömungen („Flows“) sehr ausführlich und systematisch kategorisiert und wie folgt aufteilt:

- Die „Ethnoscapes“ umfassen die nationalgrenzen-überschreitenden Bewegungen von Menschen,
- die „Technoscapes“ die weltweite Ausbreitung der Produktions- und Informationstechnologie,
- die „Financescapes“ umfassen die Kapitalflüsse auf dem dezentralisierten globalen Finanzmarkt,
- die „Mediascapes“ den globalen Fluss von Medien-Bildern und Informationen,
- die „Ideoscapes“ schliesslich beinhalten die grenzüberschreitende Verbreitung politisch-ideologischer Konzepte.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Robertson, Ronald (1995): Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept. In: Featherstone 1995a:15-30.

<sup>81</sup> Vgl. Prisching o.J.: 8

<sup>82</sup> In Anlehnung an die Tabelle „Konsequenzen kultureller Globalisierung“ von Frank 2004: 8

<sup>83</sup> Vgl. Appadurai 1995: 296ff.

Da Appadurais „Scapes“ meiner Meinung nach für die Erklärung der grenzüberschreitenden Verbreitung von Werten, Ideen, Bildern, Bedeutungen und Konsummustern im Zuge des Globalisierungsprozesses am besten geeignet sind, werde ich mich an seinem Modell orientieren und auf dieses Gerüst gestützt die globalen kulturellen Interaktionen behandeln. Dass allerdings Güter und deren weltweite Konsumation Bedeutungen und Symbole in sich tragen, wurde von Appadurai m.E. zu wenig tief greifend behandelt, weshalb ich seinen Ansatz anhand von Harmsens Schriften ergänzen und von den „Techno-“, „Finance-“ und „Mediascapes“ gesondert behandeln werde.

Seit den 70er-Jahren wurde die Zunahme der weltwirtschaftlichen Vernetzung vor allem von den Neomarxisten – darunter auch Immanuel Wallerstein – sozialwissenschaftlich untersucht. Wallerstein nach sind die wirtschaftlichen Prozesse die Basis der steigenden Globalisierung in Richtung eines einzigen „Weltsystems“.<sup>84</sup> Diese Ansicht wird heute noch von zahlreichen Autoren vertreten, welche die weltweite Vernetzung und Interdependenz im wirtschaftlichen Bereich als am weitesten fortgeschritten sehen.<sup>85</sup>

Dabei sind es die gewachsenen multi- und transnationalen Unternehmen, die eine massgebende Rolle beim globalen, grenzüberschreitenden Fluss von Gütern, Kapital und Technologie spielen.<sup>86</sup> Durch neue Errungenschaften der Kommunikationssysteme, Produktionstechnologie und wesentlich günstigere Transportmöglichkeiten sowie getrieben durch Kostenvorteile verlagern die transnationalen Unternehmer verstärkt ihre dezentralisierten Produktionen in die „peripheren Länder“, wo billigere Arbeitskräfte höhere Produktionseinsparungen garantieren.<sup>87</sup>

Mit den wirtschaftlichen Globalisierungsprozessen und deren intensiviertem grenzüberschreitendem Handel sind auch die entstehenden transnationalen Flüsse von Konsumgütern verbunden. Und dies stellt einen wesentlichen Aspekt sowohl bei der lokalen Integration in das globale Wirtschaftssystem als auch allgemein beim grenzüberschreitenden Fluss von Kultur dar, die auf lokaler Ebene auf diverse Art und Weise eine Zunahme des Einflusses externer kultureller Elemente implizieren: Denn der wirtschaftliche und technologische Fluss von Konsumgütern ist auch mit bestimmten Sichtweisen, Werten und Normen verbunden. Die materiellen Konsumgüter sind auch Bedeutungsträger und mit ihnen werden bestimmten Funktionen, Werte bzw. Lebensweisen assoziiert; sie fungieren meist als Symbol und Imageträger.<sup>88</sup>

Obwohl die kulturübergreifenden Güter eine lange Vergangenheit hinter sich haben,

---

<sup>84</sup> Vgl. Wallerstein 1974: 15

<sup>85</sup> Vgl. etwa Waters, Malcom (1995): Globalization. London. S. 65 und Robertson 1994: 13

<sup>86</sup> Vgl. Larrain 1994: 152 und Sassen, Saskia (1993): Economic Globalization. In: Brecher, Jeremy / Brown Childs, John / Cutler, Jill (Hg.): Global Visions. Beyond the New World Order. Boston. S. 61-66. S. 63.

<sup>87</sup> Vgl. Friedman, Jonathan / Goetz, Wolf (1982): World City Formation: An Agenda for Research. In: „International Journal of Urban and Regional Research“ 6/3; S. 309-344. S. 316.

<sup>88</sup> Vgl. Harmsen 1999: 26

kann in den letzten dreissig Jahren eine deutliche Steigerung des Ausmasses an grenzüberschreitenden Konsumgüterbewegungen beobachtet werden.<sup>89</sup>

Die weltweiten Konsumorientierungen nach westlichem Leitbild werden meist durch den globalen Fluss von Medienbildern propagiert und gefördert. Dies ist verbunden mit einem starken Anstieg der Nachfrage nach dem Konsum westlicher Produkte, die selbst wenn nicht im Westen produziert, mit westlichem Lebensstil aufgeladen wahrgenommen werden. Der Konsum dieser Produkte gilt in der „Dritten Welt“ häufig als Zeichen für Erfolg und „Modernität“ und bringt den Konsumenten Prestige.<sup>90</sup>

Der grenzüberschreitende Fluss von Medienbildern ist eine weitere Form des Globalisierungsprozesses, der am meisten mit der Zunahme der globalen Vernetzung assoziiert wird. Dabei sind die elektronischen Bilder aus Fernsehen, Video, DVD und Kino und nicht zuletzt aus dem Internet von besonderer Relevanz, da diese eine besonders grosse Publikumsreichweite besitzen. Sie werden „häufig als Motor einer zunehmend globalen kulturellen Homogenisierung gesehen“.<sup>91</sup> Vor allem seit der Einführung der Satellitenkommunikation wird die Relevanz der nationalen Grenzen untergraben<sup>92</sup> und in der Debatte um den westlichen Kulturimperialismus steht diese schlechthin im Zentrum der Interessen.<sup>93</sup>

In den 1960er-Jahren wurde das Phänomen der medialen grenzüberschreitenden Vernetzung der Welt durch Marshall McLuhan erstmals konzeptualisiert.<sup>94</sup> Seitdem sind durch die starke Verbreitung der Fernsehgeräte die Möglichkeiten der transnationalen Verbreitung von Medienbildern enorm gestiegen.

Die zunehmenden grenzüberschreitenden Flüsse von Medienbildern weisen eine deutliche Asymmetrie auf. Der Fluss verläuft von den so genannten „Zentrumsländern“ wie den USA und deren transnational vermarkteten Filme und Fernsehprogrammen in Richtung der „Peripherieländer“.<sup>95</sup> Somit sind die „Peripherieländer“ infolge des grenzüberschreitenden Medienmarktes einer zunehmenden Präsenz westlicher Werte und kultureller Formen ausgesetzt.

„Die Bedeutung und Botschaft der transnationalen Medienbilder sind meist durch Produzenten „codiert“, also im Bild oder den textuellen Symbolen verschlüsselt“. Die intendierten Botschaften und Bedeutungen können nur adäquat entschlüsselt werden, sofern der Betrachter über denselben „Code“ verfügt, wie der Produzent.<sup>96</sup>

---

<sup>89</sup> Vgl. Harvey 1989: 285

<sup>90</sup> Vgl. Rowlands, Michael (1996): The Consumption of an African Modernity. In: Arnoldi, Mary Jo / Geary, Christud M. / Hardin, Kris L. (Hg.): African Material Culture. Bloomington/Indianapolis. S. 188-214. S. 190/203.

<sup>91</sup> Vgl. Hannerz 1992: 223

<sup>92</sup> Vgl. Thompson, John B. (1990): Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication. Cambridge/Oxford. S. 210.

<sup>93</sup> Vgl. Tomlinson, John (1991): Cultural Imperialism Baltimore. S. 202.

<sup>94</sup> Vgl. McLuhan, Marshall (1992/1964): Die magischen Kanäle. Düsseldorf.

<sup>95</sup> Vgl. Thompson 1990: 202

<sup>96</sup> Vgl. Worth, Sol (1981): Studying Visual Communication. Philadelphia. S. 7.

Dieser Markt wird vor allem im Bereich von Film, Werbung und Nachrichten ihre Gültigkeit unter unterschiedlichen Umständen bewahrt. Die Kulturkreise sind in sich selbst fragmentiert und keineswegs so geschlossen<sup>97</sup>, wie es zuweilen den Anschein macht. Sowohl der kollektive als auch der individuelle Umgang mit den importierten globalen Elementen können diverse Reaktionen hervorrufen. Tatsache ist aber, dass es ein grosses Manko an Studien gibt, welche die im theoretischen Diskurs aufgestellten Thesen verifizieren oder falsifizieren.

Die Getränkemarkte Coca Cola, eines der beliebtesten Beispiele der Autoren<sup>98</sup>, führt für Homogenisierungsbefürworter zu einer Standardisierung des Produktes; der Konsum wird marktstrategisch mit Werten wie Reichtum, Erfolg und Jugendlichkeit zu verbinden versucht.<sup>99</sup> Coca Cola gilt schliesslich überall als „erfrischender Pausendrink“, der die lokalen Produkte verdrängt. Die Heterogenisierungsbefürworter weisen darauf hin, wie sich die Marke Coca Cola in verschiedenen Kulturen kontextualisiert bzw. integriert hat: So wird es bspw. in Mexiko bei religiösen Ritualen eingesetzt, in Russland gegen Faltenbildung eingesetzt und soll auf Haiti den Toten bei der Auferstehung helfen.<sup>100</sup>

Die Ansichten widersprechen sich nicht. Beide können ihre Gültigkeit bewahren. Allerdings muss dem homogenisierenden Effekt von Coca Cola m.E. in diesem Fall eine wesentlich grössere Wirkung beigemessen werden, während der heterogenisierende Effekt eine eher kleinere Rolle spielt.

Es sollte bewusst sein, dass der Prozess von Indigenisierung und Diffusion schon immer ein relevanter Neuerungs faktor für Kulturen und deren Umwälzung war. Aber gewiss verändert die stark steigernde Schnelligkeit des Globalisierungsprozesses und der Strömung kultureller Elemente massgebend die Bedingungen.

Alles in allem finde ich es angebracht, alle Perspektiven gleichberechtigt zu behandeln und gleichzeitig gelten zu lassen bzw. in Betracht zu ziehen.

Aber was ist neu an diesem Prozess, der schon längst angebrochen ist? Nach Beck ist es nicht nur das...

„alltägliche Leben und Handeln über nationalstaatliche Grenzen hinweg, in dichten Netzwerken mit hoher wechselseitiger Abhängigkeit und Verpflichtungen; neu ist die Selbstwahrnehmung dieser Transnationalität [...] [und] die ‚Ortlosigkeit‘ von Gemeinschaft, Arbeit und Kapital“<sup>101</sup>

... was schlicht als „Globalität“ bezeichnet werden kann. Neu ist aber auch das Heranwachsen des europäischen Staatengebildes als Ausdruck der Globalisierung der Politik (vgl. Kapitel 3).

---

<sup>97</sup> Vgl. ebd.

<sup>98</sup> Siehe dazu auch den ökonomisch erfolgreichen und selbstironischen Einschluss dieses Themas in die Populärkultur – nach der Logik der Komödie manifestiert im Kinofilm „Die Götter müssen verrückt sein“ („The Gods Must Be Crazy“, Südafrika/Botswana 1981).

<sup>99</sup> Vgl. Frank 2004

<sup>100</sup> Vgl. Pendergrast, Mark (1993): Für Gott, Vaterland und Coca-Cola. Die unautorisierte Geschichte der Coca-Cola Company. Wien.

<sup>101</sup> Vgl. Beck 1997: 31

Welche Folgen und Reaktionen sind von den lokalen Kulturen zu erwarten? Auf welche Weise werden diese kulturellen Formen und Bedeutungen auf lokaler Ebene rezipieren und importieren?

Die Reaktionen der lokalen Kulturen auf die grenzüberschreitenden Globalisierungsprozesse waren und sind weltweit divers. Zu den wichtigsten gehören der Kommunismus und der Islamismus. Die ehemaligen Ostblockstaaten mit ihrer Maxime, das kapitalistische System besiegen zu können, haben totalitäre Systeme aufgebaut, deren angerichtetes Unheil grösser als das zu verhindern geplante Übel selbst ist.<sup>102</sup>

Während die Kommunisten sich gegen die wirtschaftliche Globalisierung gewehrt haben, lehnen die Islamisten sowohl die kulturellen als auch die politischen Elemente der Globalisierung ab.

Durch den Anstieg des grenzüberschreitenden Flusses kultureller Faktoren wird vielerorts zu einer bewussten Hervorhebung der regionalen Kultur und deren Identität aufgerufen, was eine Neubelebung lokaler kultureller Traditionen mit sich zieht. Dieses Phänomen kann hauptsächlich bei denjenigen islamischen Gemeinschaften beobachtet werden, die sich in einer Konfrontation mit einem versteckten Kolonialismus befinden, wobei sie vor allem in den Massenmedien die Gefahr des eigenen Wertezerfalls sehen.

Die bis zum 18. Jh. autarken Gesellschaften wurden immer deutlicher vor allem von den eigenen Oberschichten der urbanen Bevölkerung unter Druck gesetzt, welche die Modernisierung der eigenen Gesellschaft herbeiführten. Der Umwälzungsprozess vollzieht sich in diesen Länder wesentlich schneller als seinerzeit in den Industrieländern, als diese im 18. und 19. Jh. die industrielle Revolution erlebten. Sie befinden sich im Sinne Emil Durkheims in einer „anomischen Situation“: Durch den Zerfall aller Werte besteht kein Kollektivbewusstsein mehr, das Sinn stiftet und Orientierung bietet.<sup>103</sup> In diesen Gemeinschaften wird vermehrt der Einfluss und die Autorität des Islam zu Gunsten einer Abhängigkeit von westlichen Wertvorstellungen, Denken und Lebensweise auf ein Minimum reduziert.

Die islamische Welt und deren Völker bilden in demselben verschiedenartigen Kosmos, wie der christliche oder der asiatisch-konfuzianische Kulturkreis in West und Ost aus. Folglich sträuben sich diese auf verschiedenste Art und Weise gegen alle Einflüsse von aussen, um den Schock der Modernisierungszwänge zu überwinden, welche die dortigen Gesellschaften in den letzten zwei Jahrhunderten erschüttert haben.

Davon betroffen sind vor allem die Beziehungen zwischen Orient und Okzident bzw. christlichen und Islamischen Länder. Diese neue globale Spannungssituation "zwischen westlichen Kulturen und Zivilisationen einerseits und islamischen Gesellschaften

---

<sup>102</sup> Vgl. Kittsteiner, Heinz Dieter (1999): Gespenster. Vor 150 Jahren erschien das „Kommunistische Manifest“. S. 15. In: Neue Zürcher Zeitung 1999: 14f.

<sup>103</sup> Vgl. Bendix, Reinhard / Lipset, Seymour Martin (Hg.) (1966): Class, Status, and Power. Social Stratification in Comparative Perspective. New York. Nach Prisching o.J.



andererseits ruft eine neue zwischenstaatliche Unordnung hervor."<sup>104</sup> Die kulturellen Unterschiede werden zur Hauptkomponente der neuen Dynamik der Weltgesellschaft.

In den letzten Jahren ist der Islam verstärkt in das gegenwärtige Bewusstsein der westlichen Zivilisationen getreten. Häufig fehlt jedoch auf Grund von mangelhaftem Wissen und auf Voreingenommenheit basierendem Halbwissen der angemessene Zugang zu dieser Kultur. Von daher wird im folgenden Kapitel eingehend auf die Geschichte des Islam eingegangen.

---

<sup>104</sup> o.A.5 (o.J.): Morgenland und Abendland – Gedanken über das internationale System des 21. Jahrhunderts. [www.calsky.com/lexikon/de/txt/i/is/islamischer\\_fundamentalismus.php](http://www.calsky.com/lexikon/de/txt/i/is/islamischer_fundamentalismus.php) (01.01.2007, Site nicht mehr aktiv)

## 6. Die Entwicklungsprozesse des Islam

### 6.1. Die Anfänge des Islam

---

Der Islam (wörtlich: Hingebung) ist im Jahr 610 auf der arabischen Halbinsel von Prophet Muhammad als Angehöriger der Sippe Hasim, einer Seitengruppe des Stammes Quraisch gegründet worden. Er ist der jüngste bzw. der letzte der drei monotheistischen Weltreligionen. Zu diesem Zeitpunkt war die arabische Halbinsel von arabischen Stämmen mit polytheistischem Glauben bevölkert. Muhammad verkündete den Glauben an einen einzigen Gott (nämlich an Allah – einer der verschiedenen Götter der vorislamischen Zeit) und erhob für den Islam den Anspruch, die ursprüngliche Offenbarung Gottes zu sein. Weiterhin predigte er, dass sowohl das Judentum wie auch das Christentum von ihrer ursprünglichen göttlichen Offenbarung abgewichen seien und eine unvollständige, minderwertige Form von ihr bewahrt haben. Muhammad betrachtete den Islam als eine Art Fortführung und Endform des Christen- und Judentums. Er sah sich als Letzter der Prophetenreihe, der die Uroffenbarung Gottes wiederherrichtet und sie damit abschliesst.<sup>105</sup>

Muhammads Offenbarung fand in einer Phase statt, als sich die Halbinsel in einem Umwälzungsprozess befand. „Die zivilisierte Welt konstituierte sich aus den beiden Weltreichen der persischen Sassaniden und der römischen Byzantiner. Die Araber des 6. Jh.s gehörten nicht zu den zivilisierten Völkern. Sie waren Beduinen und Kameltreiber, die vom Raub von Handelswaren und teilweise vom Handel gelebt haben.“<sup>106</sup>

Im Zuge der langwierigen Kriege zwischen den beiden Grossmächten Byzanz und Persien hatten die Städte Mekka und Medina an Bedeutung gewonnen und etablierten sich zu regionalen Handelszentren. Allerdings profitierten von diesem Wohlstand nur einige wenige Westaraber. Phil Marshall schreibt dazu:

„Das Aufkommen des Privateigentums zerriss das gesellschaftliche Leben, als die auf dem kollektiven Eigentum begründeten beduinischen Werte von einer Handelsklasse übergangen wurden, die wenig Zeit für die nomadische Betonung auf dem Kommunalismus, auf der Solidarität, auf der Gleichheit und auf der gemeinsamen Verantwortung hatte. Das Ergebnis war die zunehmende Feindseligkeit gegenüber den führenden Händlern unter einer Bevölkerung, die immer noch Hochachtung für die alten Werte erwartete.“<sup>107</sup>

Während Muhammads Offenbarungen mit sozialrevolutionären Elementen bei den unteren Schichten (analog zu Jesus' Schaffen) gut ankamen, machte dieser sich in der neuen Handelsklasse von Grosshändlern seiner Heimatstadt viele Feinde (darunter auch die Grosshändler aus seinem Stamm Quraisch). Auf deren Druck musste Muhammad im Jahr 622 zusammen mit seinen Anhängern Mekka verlassen und einen

---

<sup>105</sup> Vgl. Gronke, Monika: Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München 2003. S. 12.

<sup>106</sup> Vgl. Tibi, Bassam (1991): Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung des sozialen Wandels. Frankfurt a. M. S. 31.

<sup>107</sup> Marshall, Phil (1988): Islamischer Fundamentalismus. Unterdrückung und Revolution. In: „International Socialism“ 2:40. Herbst 1988. Zitiert nach: [www.marxists.de/religion/marshall/index.htm](http://www.marxists.de/religion/marshall/index.htm)

neuen Stützpunkt suchen. Als der Versuch, in die umliegende Ortschaft Taif umzuziehen, scheiterte, zog er weiter Richtung Medina.<sup>108</sup> Diese Auswanderung („Higra“) markiert den Beginn der islamischen Zeitrechnung. Mit der Gründung des ersten islamischen politischen Gebildes durch Muhammad vollzieht sich eine entscheidende Entwicklung im Islam. Er begründete die Umma, die zum einen eine Art Einheitsfront und dabei zugleich die Grundlage eines Staates war. Jeder Stamm, der sich Muhammads Bündnis anschloss, wurde geschützt. Bei dieser Neuordnung handelte es sich im Wesentlichen um einen Bündnisvertrag, der den traditionellen arabischen Grundsätzen entspricht – „[...] [zu] dem [wurde] die Annahme des Islam zur strikten Vorbedingung einer Aufnahme ins Bündnis“<sup>109</sup>. Somit war die Möglichkeit für die territoriale Ausdehnung des Islam gegeben. Die Umma richtete eine Reihe von Anschlägen gegen Karawanen aus, was in einem grossen Sieg kulminierte, worauf Muhammad die Kriegsbeute unter den Angehörigen der Umma verteilte. „In weiteren Schlachten mit den Mekkanern schlugen Muhammads Streitkräfte die Opposition in die Flucht. Eine Reihe arabischer Stämme und Städte wandte sich zu Muhammad hin und innerhalb von acht Jahren nach seinem Auszug aus Mekka ersuchten die Stadtführer um Frieden. Mekka – das Zentrum der regionalen Wirtschaft – wurde zum Zentrum eines schnell wachsenden islamischen Reichs.“<sup>110</sup>

Im Jahr 632 starb Muhammad unerwartet, ohne seinen Nachfolger bestimmt zu haben. Die Stammesrivalitäten, die zur Lebzeit des Propheten nachgelassen hatte, flackerten wieder auf. Trotz der städtischen Charakters des Islam gelang es nicht, die zersplitterten Stämme zu Gunsten der Umma auf Dauer zu einen bzw. sie alle zu integrieren.<sup>111</sup>

Während Quraisch als Stamm Muhammads seinen Anspruch auf die Nachfolgerschaft geltend machte, hatten die Stämme al-Aws und al-Khazradj dasselbe Ziel. Ihr Argument bestand darin, dass sie die einzigen Stämme waren, die Muhammad seinerzeit als „Ansar“, d.h. Anhänger des Propheten, bei der Higra unterstützt hatten, während der Stamm Quraisch ihn aus Mekka vertrieben hatte. Die Quraischis nutzten den Zwist zwischen den Stämmen al-Aws und al-Khazradj und setzten den Schwiegervater des Propheten Abubakr, einen Quraischi, als ersten Kalifen und Imam aller Muslime durch. Die Kalifen wurden danach bis zur Osmanischen Invasion ausschliesslich vom Stamm Quraisch rekrutiert.<sup>112</sup> Ihre Aufgabe bestand darin, die islamische Umma im Einklang mit der „Schari’a“<sup>113</sup> zu führen.

Das Islamische Reich breitete sich mit immenser Geschwindigkeit aus, vor allem zur Zeit des zweiten Kalifen Omar (634-644): Binnen zwölf Jahren umfasste es einen grossen Teil von Afrika, Irak, Syrien, und Persien. „Im Jahr 711 überschritten die

<sup>108</sup> Vgl. ebd.

<sup>109</sup> Watt, Montgomery (1980): Der Islam I. Stuttgart. S. 97. Zitiert nach Tibi 2002: 136

<sup>110</sup> Marshall 1988

<sup>111</sup> Vgl. Watt, Montgomery (1977): Muhammad at Medina. Oxford. S.144.

<sup>112</sup> Vgl. Tibi 2002: 118

<sup>113</sup> „Die Schari'a gilt für jeden gläubigen Muslim als allumfassender Regulator des persönlichen, sozialen, juristischen, wirtschaftlichen und politischen Lebens. [...] [S]ie regelt [sowohl] das Verhältnis Muslim/Allah (Ibadat), als auch das Verhältnis der Muslime untereinander (Muamalat) in allen Lebensbereichen.“ Spengler, Oswald (o.J.): Schari'a. [www.3sign.de/home/spengler/Schari'a](http://www.3sign.de/home/spengler/Schari'a)

muslimischen Heere die Meeresenge von Gibraltar. Im gleichen Jahr erreichten sie Sind, das heutige südliche Pakistan, und überschritten den Oxus, Amudarya, nach Zentralasien.<sup>114</sup>

Neben den militärischen Erfolgen der Muslime und deren Improvisationstalent sind folgende Faktoren, die zur raschen Expansion des Islam geführt haben, erwähnenswert:

- Die innere Instabilität des Sassaniden-Königs Khosro II sowie des byzantinischen Königs Heraklios
- Die wirksame Motivation der muslimische Soldaten durch die Versprechung dass für die gefallenen Muslime der unmittelbare Eintritt ins Paradies gewährleistet sei
- Die Unterstützung der Araber durch die Einheimischen, die meist als Befreier betrachtet wurden. Die hohen Steuern der Sassaniden und Byzantiner wurden durch die relativ gemässigte Steuerbürde der Araber ersetzt.
- Akzeptanz aller Religionen, denen der Status als Schriftbesitzer („ahl al-kitab“) zuerkannt wurde, wie diejenigen der Christen und Juden. So heisst es im Koran: „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ (Sure 2, Vers 256) Christen und Juden mussten jedoch eine Kopfsteuer („dschizya“) bezahlen. Später sind noch die Zoroastrier mit der Begründung in diese Kategorie aufgenommen wurden, dass diese nach der Überlieferung in Bahrain dem Prophet Kopfsteuer bezahlt hätten. Die „Heiden“ – gemeint sind die Polytheisten – indes, die keine Heilige Schrift vorweisen konnten, galt es zu bekämpfen und zu vernichten, es sei denn, sie erklärten sich bereit dazu, den islamischen Glauben einzuverleiben.

Der Islam von seiner geschichtlichen Konfiguration her hat primär einen arabischen Charakter, aus dem das historische Bedürfnis nach einer arabischen Ideologie hervorgegangen ist<sup>115</sup>, vor allem wenn man die Bedeutung der Sakralsprache Arabisch in die Überlegungen miteinbezieht. (Nach dem Koran ist die „Arabiyya“ die Koran-Sprache.) Dadurch lässt sich das dominierende arabozentrische Islam-Verständnis erklären.<sup>116</sup> Mit der Ausbreitung der islamischen Gebiete und der Unterwerfung der unterschiedlichen Völker und Kulturen war die Homogenität der Umma-Gemeinschaft in weite Ferne gerückt. Denn einerseits gab es die innerarabischen, stammesbezogenen Rivalitäten, andererseits die ethnischen Konflikte zwischen den Arabern und Nicht-Arabern, welche abschätzend als „Mawālī“ (Klienten) bezeichnet wurden. Diese besaßen nicht alle Rechte der arabischen Muslime und standen auf sozial niedrigerer Stufe.<sup>117</sup>

Das im nachfolgenden Kapitel dargestellte Phänomen des Sufismus (auch Volksislam genannt) ist ein Beispiel dafür, dass das Islamverständnis durch die zahlreichen Ethnien der islamischen Welt unterschiedlich ausgefallen ist.

---

<sup>114</sup> Schimmel, Annemarie (2000): Sufismus. München. S. 15.

<sup>115</sup> Vgl. Tibi 1991 : 31

<sup>116</sup> Vgl. ebd. :78

<sup>117</sup> Vgl. Gronke, Monika (2003): Geschichte Irans. München. S. 16.

## 6.2 Volks- bzw. Sufi-Islam

---

Die militärischen Erfolge und die rapide Ausbreitung der islamischen Gebiete brachten den erobernden Herrscher grosse Reichtümer, welche den Lebensstil und die Praxis des Glaubens stark beeinflussten. Diese Entwicklungen wurden von den frommen Muslimen, welche tief von der koranischen Gerichtsordnung überzeugt waren, kritisch betrachtet. Die immer stärker werdende Verweltlichung der herrschenden Klasse (insbesondere unter der Omayyaden-Kalifatherrschaft), begleitet vom sozialen Elend in den eroberten Gebieten nicht-arabischer Herkunft, trug zur steigenden Spannung bei.

Wie bereits erwähnt, ist das islamische Rechtssystem der Schari'a nicht kodifiziert und stellte somit in seiner Anwendung in allen gesellschaftlichen Belangen bei den unterschiedlichen Völkern ein ständiges Problem dar. Islamische Mystik (Sufi-Islam) – auch Volks-Islam genannt – ist ein Produkt, das sich auf Grund dieser beiden erwähnten Faktoren herauskristallisierte. Das Ziel des Sufi-Islam ist einerseits die Entmaterialisierung der islamischen Praktiken und des Lebensstils, andererseits eine Abweichung von der dogmatischen Schari'a und das Verschaffen eines grösseren Handlungsspielraums für die Muslime.

Nach Ernest Gellners These ist der Islam eine konstante Grösse ausserhalb jeder islamischen Gemeinschaft. Hauptcharakteristikum ist die Homogenität des Textes. Letztere steht der ungeheueren Diversität der muslimischen Gemeinschaften gegenüber: Dem Islam der Beduinenstämme, demjenigen der städtischen Armen und demjenigen der Stadt-Bourgeoisien. Gellner geht von einem absoluten Bruch zwischen „little“ und „big tradition“, Skriptualismus und Volkstradition, aus.<sup>118</sup>

Die Kontroverse zwischen sakraler Wahrnehmung der Realität und der Realität selbst ist in die islamische Geschichte eingeschrieben. Dies kann vor allem im afrikanischen, persischen und malaysischen Raum beobachtet werden, wo eine Fusion zwischen dem Islam und den ausserislamischen autochthonen Kulturen, ein Einverleiben vorislamischer religiöser Glaubensrichtungen, Riten und Praktiken der jeweiligen Kulturen erkennbar ist.<sup>119</sup>

Am weitesten ist die morgenländische asketische Bewegung im Zweistromland und besonders im Ostiran in der Provinz Khorasan verbreitet gewesen, wobei Einflüsse buddhistischer Ideale nicht auszuschliessen sind – so die Vermutung Schimmels.<sup>120</sup>

Während die orthodoxen Muslime sich auf die einheitliche Quelle der Vorschriften des islamischen Modells der Schari'a beriefen, brachten die Mystiker im Sufismus den real praktizierten „Tariqa“ (der Weg) zum Ausdruck – ein Begriff, der eine Vielzahl von Bedeutungen umfasste und über kein festgeschriebenes Glaubensbekenntnis verfügte.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> Vgl. Gellner, Ernest (1981): Muslim Society. Cambridge. S. 49-50.

<sup>119</sup> Vgl. Tibi, Bassam (1991) S.38

<sup>120</sup> Vgl. Schimmel, Annemarie (1997): Der Islam. Stuttgart. S. 92.

<sup>121</sup> Vgl. Tibi, Bassam (1991) S.40

„Diese Differenz verdeutlicht die Adaption des Tariqa-Islams durch ausserarabische Kulturen. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Schari'a zurückgewiesen wird; auch sie wird übernommen, aber sie bleibt an der Oberfläche als formales, aber nicht formalisiertes Sakralrecht, wohingegen der auf der Sufi-Tradition basierende Tariqa-Islam, dank seiner Anpassungsfähigkeit, voll integriert wird.“<sup>122</sup>

Die Mystiker wurden als Sufi (vermutlich wegen dem Wollgewand, das sie trugen; arabisch „suf“: Wolle) bezeichnet oder Derwisch (vom persischen „darwisch“: arm). Sie versammelten sich um einen mystischen Meister, von dem sie übersinnliche Führung empfangen. Allmählich wurden aus kleinen mystischen Zirkeln ordensähnliche Gruppierungen mit eigenen Konventen.<sup>123</sup>

Nach der Meinung der Sufis (im Gegensatz zu den Traditionalisten, die nur einen Weg zu Gott sahen, nämlich denjenigen durch die Schari'a) gibt es in der Tariqa zahlreiche Wege, um sich Gott zu nähern.

Fernab von der dogmatischen Verknöchertheit des orthodoxen Islam und dessen Rechtsprechung entwickelte sich der Sufismus zu einer persönlichen bzw. individuellen Gotteserfahrung. Dessen Anhänger versuchten, durch Askese und Meditation Gott nahe zu kommen bzw. mit Gott eins zu werden. Zentral für sie waren die uneingeschränkte Gottesliebe und das Verschmelzen der Seele mit Gott im Ekstasezustand.<sup>124</sup> Die Sufis zitierten sowohl den Propheten („Meine Armut ist mein Stolz“) als auch den Koran: „Gott ist der All-Reiche, und ihr seid die Armen.“ (Sure 47, Vers 38)<sup>125</sup> So wurde die Armut zum wichtigsten Element des Sufismus als Opposition zum Reichtum bzw. zu den Herrschenden. Pauschalisierend könnte man das Aufkommen des Sufismus als den Beginn der Differenzierung zwischen dem orthodoxen Islam mit seinem textbezogenen Islamverständnis und dem lokalbezogenen Volks-Islam bezeichnen. Während der orthodoxe Islam oft in den Reihen der herrschenden Klasse vorzufinden war und deren Legitimierung besiegelte, war der Volks-Islam mit seinem sozialen Engagement eher ein Medium der gesellschaftlich Benachteiligten. Die Sufibrüderschaften drückten den Missmut der mittellosen Massen aus, welche die Religion ihrer Machthaber als eine Ideologie der Unterjochung ansahen. Edward Mortimer stellt fest, „Sufi-Aktivisten seien „Vorkämpfer der Massen gegen eine korrupte oder aristokratische Oberschicht gewesen“<sup>126</sup>, mit denen die Ulama eng verbunden waren – eine historische Tatsache, die ihre Gültigkeit bis zur Moderne hin bewahrt hat.“<sup>127</sup>

Die Sufi-Meister wurden „zunehmend als die eigentlichen Repräsentanten des islamischen Glaubens angesehen. Ihre Konvente und Gräber bildeten die Orte, an denen die volkstümliche Religiosität praktiziert wurde.“<sup>128</sup> Die Ordensgemeinschaften (persisch „Khaneghah“ genannt), welche hierarchisch aufgebaut waren, zogen die Massen an und konkurrierten zunehmend mit den Moscheen.

---

<sup>122</sup> Tibi 1991: 40

<sup>123</sup> Vgl. Gronke 2003: 58

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Schimmel (2000):24

<sup>126</sup> Mortimer, Edward (1982): Faith and Power. The Politics of Islam. London. S. 54.

<sup>127</sup> Vgl. Marshall 1988

<sup>128</sup> Gronke 2003: 59

Die Orthodoxen waren mit der heiklen Frage konfrontiert: Kann bzw. darf man Gott überhaupt lieben? Der Begriff der Liebe für die Relation zwischen Gott und Mensch schien für die orthodoxen Gläubigen unangebracht: „Liebe, so sagte man, sei Liebe zu Gottes Geboten und daher strikter Gehorsam.“<sup>129</sup> Die Sufis beriefen sich diesbezüglich auf Sure 5, Vers 59 im Koran: „Er liebt sie, und sie lieben ihn.“ Gemäss ihrer Auslegung fanden so die Sufis im Koran die Billigung für die Liebe zu Gott. Und dadurch war für sie die Möglichkeit der wechselseitigen Liebe bewiesen.<sup>130</sup>

Der Sufi-Orden wurde vom orthodoxen Islam kritisch betrachtet und gar als Gotteslästerung verdammt. Dabei genossen die Altgläubigen die Unterstützung der Machthaber. Mancher Orden wurde geschlossen, andere wurde geduldet und manche gingen zu Grunde.

Der Erzmärtyrer des Sufismus war Husain ibn Mansur al-Halladsch, ein Baumwollkrempler aus dem Iran. Er wurde mehrmals wegen seiner „ketzerischen“ Äusserungen verurteilt und jahrelang eingekerkert und gefoltert.<sup>131</sup> Dabei war es nicht so sehr seine mystische Lehre, die allerdings auch vielen seiner Mystiker-Kollegen suspekt erschien, sondern es handelte sich vielmehr um politische Motive, die ihn als gefährlich für den Staat erscheinen liessen. Tatsächlich rief er gemäss der Analyse von Annemarie Schimmel die Muslime einerseits zum inneren Verständnis ihrer Religion auf und wusste andererseits gleichzeitig, dass er damit die Herrschenden provozierte.<sup>132</sup>

„Durch sein seltsames Gebaren und seine exotischen Korrespondenzen den Behörden aufgefallen, schien Halladsch gefährlich, wohl auch, weil er Neuerungen im Ritual einzuführen versuchte und sich für eine gerechtere Besteuerung einsetzte.“<sup>133</sup>

Weiterhin sagte er: „Ich sah meinen Herrn mit des Herzens Auge und sagte: Wer bist du? Er sagte ‚Du‘.“<sup>134</sup> Durch seinen Ausspruch „ana'l-haqq“ („Ich bin die absolute Wahrheit“ – d.h. Gott) teilte er schliesslich das Schicksal zahlreicher Sufis – und endete am Galgen.

Der „Liebestod“ – also in seinem Verständnis die Einswerdung mit Gott im Tod – von Halladsch wurde zu einem festen Begriff in der mystischen Literatur. Seine Schriften machten ihn zum Liebling der Dichter und zugleich zum Dorn im Auge der Orthodoxie. Darin steht etwa geschrieben:

„Es hat mein Geist gemischt sich mit dem Deinen  
wie Wein vermischt mit klarem Wasser sich.  
Wenn etwas Dich berührt, rührt es auch mich an,  
denn immer bist und überall Du ich.“<sup>135</sup>

---

<sup>129</sup> Schimmel 1997: 94

<sup>130</sup> Schimmel 2000: 28

<sup>131</sup> Vgl. Zarrinkub, Abdolhosein (1989): Arzesche Mirase Sufiye. Teheran. S. 63.

<sup>132</sup> Vgl. Schimmel 1997: 97

<sup>133</sup> Vgl. Schimmel 2000: 32

<sup>134</sup> Husain ibn Mansur al-Halladsch, zitiert nach Tibi 1991: 40

<sup>135</sup> Husain ibn Mansur al-Halladsch, zitiert nach Schimmel 2000: 33

Der Tod von Halladsch stellte einen Einschnitt in der Geschichte des Sufi-Islam dar. In der Tat findet man wenige überragende Meister, die so grosse Massen (von Turkmenistan bis Ägypten) wie Halladsch angezogen haben. Eine Ausnahme ist höchstens Abu Hamid al-Ghazali (gest. 1111), ein persischer Theologe der Hochschule Bagdads. Seine überragende Leistung lag darin, dass er es geschafft hat, durch seine zahlreichen Schriften den gemässigten Sufismus für viele Muslime – vor allem aus den orthodoxen Reihen – akzeptabel zu machen.<sup>136</sup>

Ein weiterer namhafter Sufi-Meister war der junge persische Denker Schihabaddin as-Suhrawardi, der im Jahr 1191 in Aleppo wegen seiner kühnen Theorien getötet wurde. In seinen Werken hat er auf Persisch und Arabisch „eine Theosophie der Erleuchtung entwickelt, in der er auf alt-ägyptische, hermetische, griechische und altiranische Traditionen zurückgriff und ein faszinierendes System schuf, das seine Verwandtschaft mit hellenistischen und gnostistischen Strömungen nicht verleugnet.“<sup>137</sup> Der Einfluss seiner Fabeln auf Attar und Hafiz, den bedeutenden Dichter der Sufis, war entscheidend. Schimmel hebt hervor:

„Die Kunst der Lehr-Erzählung scheint allgemein in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an Beliebtheit zugenommen zu haben – vielleicht weil der Sufismus nun aufhörte, nur für eine geistige Elite dazusein, und sich durch das Aufkommen der Bruderschaften zu eine Massenbewegung wandelte, in der die komplexen Systeme der damals entstehenden theosophischen Mystik auch für Laien einigermaßen verständlich gemacht werden mussten. Suhrawardi al-Maqtul [„der Getötete“] dürfte einer der ersten Meister gewesen sein, die ihre Lehren auch dem nicht philosophisch vorgebildeten Muslime zugänglich machten – eine Kunst, die sich in Derwischkreisen immer weiter entwickelte und sich in der persischen dichterischen Tradition besonders schön zeigt.“<sup>138</sup>

Selbst heute noch sind seine Anhänger in den Orden des Nahen Ostens zahlreich.

Die Massenbewegung der Sufisten seit dem 10. Jh. bedeutete zugleich einen ansteigenden wirtschaftlichen Wohlstand des Ordens vor allem durch Spenden und Stiftungen seitens seiner Anhängerschaft. Dies bedeutete eine bessere Organisation der Derwischgruppen, die sich sogar zu militärischen Verbänden weiterentwickelten, deren militärische „Sprengkraft sich zunächst im Lokalen, dann aber auch immer wieder im überregionalen Rahmen zeigte.“<sup>139</sup> Zu diesen zählt beispielsweise die Derwischgemeinschaft der Safawiyeh aus der Dynastie der Safawiden, die ausführlich in Kapitel 8.5 beschrieben wird.

Zweifelsohne hat die neuplatonische Mystik des Sufismus und dessen Weltanschauung die morgenländische Kultur stark geprägt. Der indische Philosoph Iqbal Muhammad (gest. 1938) kritisierte diese Art von islamischem Pirismus scharf. Die Mystik sei gefährlich und lähmend. „Sie hindere den Menschen an der Entfaltung seiner Persönlichkeit, am aktiven, schöpferischen Leben. Über die Poesie von Hafis schreibt er, dass diese „gefährlicher als die Horden Attilas und Dschingiskhans“<sup>140</sup> seien. Ihm

---

<sup>136</sup> Vgl. Schimmel 2000: 36

<sup>137</sup> Ebd. : 37

<sup>138</sup> Ebd.: 38

<sup>139</sup> Gronke 2003: 59

<sup>140</sup> Iqbal Muhammad, zitiert nach Schimmel 2000: 101 (ohne genauere Angaben)



schien diese Dichtung, deren Verse Rosen, Nachtigallen und Wein besingen, den Leser in süsse Träume zu wiegen, statt ihn für den realen Lebenskampf zu stärken.<sup>141</sup>

Selbst zahlreiche zeitgenössische islamische Autoren, die strenge Rationalisten und alles andere als Mystiker sind, berufen sich heutzutage auf die Tradition des Volksislam, um Wege zu finden, um den Islam zu säkularisieren.<sup>142</sup>

Allerdings muss erwähnt werden, dass die Grenzen zwischen dem heutigen Orden und dem orthodoxen Islam sehr verschwommen sind. Zahlreiche islamistische Bewegungen stammen aus dem modernen Sufi-Milieu. Nicht zuletzt die Sammaniyya im Sudan, die Moslem-Bruderschaft von Hasan al-Banna in Ägypten oder Maududi, der Gründer der Jamaat-i Islami, in Pakistan.<sup>143</sup>

### 6.3 Die Entwicklungsprozesse der islamischen Ulama

---

Die islamische Doktrin kennt keinen Klerus. Aus diesem Grund existiert auch kein zentrales Lehramt wie bei der kirchlichen Institution des Christentum, welche strittige Religionsfragen verbindlich entscheiden könnte<sup>144</sup>. Es ist von Relevanz, sich genauer mit der Frage zu beschäftigen, wie die islamischen Gemeinschaften im Laufe der Geschichte dieses Problem bewältigt haben. Gab es eine einheitliche Lösung, die zur Homogenität der Gemeinschaft geführt hat oder hat das unterschiedliche Islamverständnis zu einer weiteren Diversifizierung dieser Gemeinschaften geführt?

Der Koran und die Überlieferungen stellen eine Anhäufung von Grundsatzurteilen dar, welche zu Lebzeiten des Propheten mit Bezug auf damals aktuelle Rechtsfälle hin verfasst worden sind. Es dauerte nicht lange, bis sich das Verständnis durchsetzte, dass die Komplikationen der Muslime im Bezug auf Familie, Ehe Handel und Verträge, Verbrechen, Erbschaft, Gericht und Strafen durch die Schari'a zu lösen seien. Die Ausweitung des islamischen Bereichs auf Gebiete, in denen völlig unterschiedliche Sitten und Traditionen herrschten, verdeutlicht die juristische Problematik des jungen Islam.

Die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung des Rechtssystems war einleuchtend. Man konnte sich entweder...

- 1) auf vorhandene Rechtsquellen stützen,
- 2) Analogieschlüsse ziehen und auf diese Weise bekannte Rechtsprinzipien auf neue Tatbestände zu übertragen versuchen
- 3) oder sich Spekulationen hingeben<sup>145</sup>.

Die Rechtsschulen, welche im 8. und 9. Jh. gegründet worden waren, haben sich an diesen drei Möglichkeiten orientiert und diese unterschiedlich gewichtet. Die

---

<sup>141</sup> Vgl. Schimmel 2000: 101

<sup>142</sup> Vgl. Tibi 1991: 40

<sup>143</sup> Vgl. Schimmel (2000) : 100

<sup>144</sup> Schimmel 1997: 51

<sup>145</sup> Ebd.52

Interpretationen der verschiedenen Rechtsschulen haben sich zum Teil erheblich voneinander unterschieden. Annemarie Schimmel<sup>146</sup> hebt vier Schulen hervor.

- 1) Die älteste Schule wurde von Abu Hanifa (gest. 767) gegründet. Diese orientierte sich hauptsächlich an Spekulationen. Sie war später bei den türkischen Völkern und in Indien verbreitet.
- 2) Eine streng traditionalistische Schule wurde in den gleichen Zeitraum von Malik ibn Anas (gest. 795) ins Leben gerufen. Diese hat sich im westlichen Islam als Hüterin der prophetischen Überlieferungen durchgesetzt.
- 3) Als Schüler der beiden genannten Schulen, hat Schafi'i (gest. 820) den ersten Schritt zu einer Systematisierung getan. Diese Richtung hat seine Anhängerschaft vor allem in Ägypten, Syrien und Indonesien gefunden.
- 4) Eine weitere traditionalistische Schule wurde von Ahmad ibn Hanbal (gest. 855) gegründet. Ihre Anhängerschaft befindet sich in Innerarabien. Auf der Basis dieser an die Tradition gebundenen Schule haben die Wahabiten im 18. Jh. den Rigorismus der alten Schule neu belebt.<sup>147</sup>

Somit waren die Übereinstimmungen („igma“) der Gemeinden bzw. der Gelehrten neben dem Koran, der Tradition und dem Analogieschluss als vierte Quelle der islamischen Rechtssprechung rechtskräftig. Zur Rechtfertigung der Übereinstimmungsmethode berief man sich dabei auf die Überlieferung: „Meine Gemeinde wird nie in einem Irrtum übereinstimmen.“<sup>148</sup> Khalid Muhammad Khalid schreibt dazu, „dass [die] islamische[n] Schriftgelehrte[n], die Ulama, sich in Wirklichkeit doch zur Geistlichkeit entwickelt h[ä]tten, obwohl der Islam in seiner Doktrin keinen Klerus [zulasse].“<sup>149</sup> Somit war der „consensus igma“ anfänglich ein Bindeelement zwischen den islamischen Vorgaben und lokalen Gegebenheiten und etablierte sich fortan als eine der wichtigsten islamischen Rechtssprechungen überhaupt. Er ist als Grund für die anfänglich rasche Ausbreitung des Islam in unterschiedlichen Völkern und Kulturen anzusehen. Georg Santillana meint:

„Theoretisch kann der igma' keinen Traditionstext abrogieren, aber er kann, nach Ansicht der Juristen, anzeigen, dass der dort genannte Brauch nicht mehr geübt wird. [...] Wenn die muslimische Gemeinschaft einer religiösen Praktik oder Glaubensregel zustimmt, so ist sie gewissermassen durch Gott geleitet und inspiriert und führt unfehlbar zur Wahrheit – kraft einer besonderen Gnade, die Gott der Gemeinschaft der Gläubigen hat.“<sup>150</sup>

Zunächst war der igma' schöpferisch und diente zu einer Weiterentwicklung der islamischen Gesetzgebung und deren Anpassung an die lokalen Kulturen. Aber spätestens seit dem 11. Jh. war die freie Koran-Deutung im Sinne der Rechtsfindung untersagt. „Was einmal durch den igma' bestimmt war, hatte so zu bleiben.“<sup>151</sup> Somit erstarrte die Schari'a und konnte nicht mehr zeitgemäss angewendet werden – zahlreiche mittelalterliche Bräuche und Anschauungen wurden zwangsläufig

---

<sup>146</sup> Vgl. Schimmel 1997: 52

<sup>147</sup> Vgl. ebd.

<sup>148</sup> Zitiert nach Schimmel 1997: 53

<sup>149</sup> Khalid Muhammad Khalid, zitiert nach Tibi 2002: 249 (ohne genauere Angaben)

<sup>150</sup> Georg Santillana, zitiert nach Schimmel 1997: 53 (ohne genauere Angaben)

<sup>151</sup> Ebd.

weitertransportiert. Allerdings hat der islamische Richter („Qadi“) bei seinen Urteilen ausserhalb der arabischen Gebiete neben der Schari’a auch noch von einem alten Recht Gebrauch gemacht, nämlich vom Gewohnheitsrecht „adat“ und „urf“ und auf diese Weise nicht in der Schari’a genannte Probleme nach den lokalen Sitten und Bräuche gelöst. So kann festgestellt werden, dass sich der islamische Klerus im Laufe der Geschichte an die lokalen Gegebenheiten angepasst und dementsprechend heterogen entwickelt hat. Seine Organisation und sein Einfluss variieren in den jeweiligen islamischen Gemeinschaften. Am stärksten sind die schiitischen Geistlichen, deren Stellung institutionalisiert wurde.<sup>152</sup> (Siehe dazu Kapitel 8.7.) Da die einzelnen Gelehrten keiner hierarchischen Autoritätsstruktur unterstehen, wie wir diese vom Christentum her kennen, sind ihre Urteile, Entscheidungen und Interpretationen rechtskräftig; ihnen muss regional grosses Gewicht beigemessen werden.

Die Ulama wurden zu Hütern der Tradition – sie fungierten allmählich als Brücke zwischen den Rechtsschulen und dem täglichen Leben. Diese erteilten auf Anfrage Auskunft und Hinweisungen zu allen Sachverhalten der faktischen Anwendung und Darlegung der Schari’a. Die Institution des islamischen Klerus umfasste von nun an sowohl das äussere Recht als auch die Erziehung, das heisst neben juristischen Aufgaben kümmerte sie sich auch um pädagogische Angelegenheiten. Die Ulama erlangten sukzessive die Führung über Moscheen, grosse Ländereien und Einkommen von Gottesfürchtigen und Priesterseminare. Sie erlangten zahlreiche Privilegien, was noch heute in zahlreichen islamischen Gemeinschaften Bestand hat.

Wie in Kapitel 6.1 dargelegt, kann die islamische Regierungslehre in zwei Pole aufgeteilt gedacht werden. Einerseits die Person des Herrschers nämlich der Kalif und andererseits die Schari’a. Der Führer galt als „Schatten Gottes auf Erden“ und dahingehend hatte er eine Art Ambition auf Gottesgnadentum. Aber er war, wie alle anderen Gläubiger, dem sakrosanktischen Gesetz unterworfen, dem Gesetz der Rechtsgelehrten (die Ulama), welche sich als Erben des Propheten verstanden.<sup>153</sup> Dementsprechend beteiligten sich diese an der staatlichen Macht und kooperierten im Laufe der islamischen Geschichte mit den Herrschenden. Dem Ideal nach sollten die Herrscher die Anweisungen der Schari’a gemäss der Auslegung der Geistlichkeit umsetzen. In der Praxis aber wurde die Schari’a angesichts der realen Umstände zu Gunsten der Herrscher bzw. zu ihren eigenen Gunsten interpretiert, um den Machterhalt zu gewährleisten – eine Symbiose, die sich bis zum Einbruch der Moderne aufrechterhalten hat.

Selbstverständlich würde der Säkularisierungsprozess in islamischen Gesellschaften eine erhebliche Entmachtung der Geistlichkeit bedeuten, was den Widerstand dagegen erklärt. Die Rolle der islamischen Kleriker und deren islamistische Tendenzen in modernen islamischen Gesellschaften darf keineswegs unterschätzt werden. Sie gelten als geistige Quelle und Ursprung der islamistischen Weltanschauung, wodurch sie durch die Mobilisierung der Massen viel bewirken können. Die Beispiele aus dem Iran, Sudan oder Afghanistan verdeutlichen, dass die Macht des islamischen Klerus

---

<sup>152</sup> Vgl. o.A. (o.J.): Ulama. In: Wikipedia. [www.de.wikipedia.org/wiki/Ulama](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Ulama) (28.06.2011)

<sup>153</sup> Vgl. Krämer, Gudrun (2009): Sharia, Recht und Gesetz. Islam. Menschenrechte und Demokratie. [www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/srg/de4544133.htm](http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/srg/de4544133.htm) (28.06.2011)

durchaus dazu reicht, um ihr Ideal einer politischen Ordnung durchzusetzen. Schimmel hebt hervor: „Die islamische Regierungsform [ist] die Theokratie. Zunächst muss Gott Gehorsam geleistet werden, dann dem Propheten, dann der ‚Autorität‘, welche sie auch sei.“<sup>154</sup>

## 6.4 Islamisches Dogma vs. griechische Ratio

---

Der Prozess der Hellenisierung des islamischen Denkens begann während der Herrschaft des Abbassiden-Kalifats. Die Folge daraus war ein innerislamischer Konflikt, der längerfristig gesehen jedoch keine allzu grossen Konsequenzen nach sich zog. Nach dem Tod von Kalif Harun al-Raschid haben seine Söhne Amin (von seiner arabischen Frau) und Mamun (von seiner persischen Frau) um die Nachfolgerschaft des Kalifen gekämpft. Der persische Feldherr Tahir verhalf Mamun (813-833) bei seiner Machtübernahme und ermordete Amin.

Kalif Mamun, der sich den Persern sehr verbunden fühlte, verkehrte mit persischen Intellektuellen und Wissenschaftlern, die mit der traditionellen griechischen Philosophie vertraut waren und das griechische Erbe vertraten. Bereits ab dem 4. Jh., als das christliche Abendland die „heidnisch“ denkenden Philosophen aus Europa vertrieben hatte, haben sich zahlreiche griechische Denker und Wissenschaftler in Persien niedergelassen und den Schutz durch die dortige Regierung genossen.<sup>155</sup> Somit war der Hellenismus im persischen Denken seit Jahrhunderten verwurzelt. „Der amerikanische Kulturhistoriker Richard Frye hat sicherlich Recht, wenn er die damalige Hellenisierung des Ostens mit der heutigen Verwestlichung der islamischen Gemeinschaften vergleicht.“<sup>156</sup> Die Begeisterung Mamuns von der griechischen Philosophie war offensichtlich. So liess er etwa eine systematische Übersetzung der „heidnischen“ Werke von Euklid, Platon, Aristoteles, Pythagoras und anderen anordnen. Die Orthodoxie war beunruhigt: Behielten die Christen nicht Recht, die Schriften der polytheistischen Griechen zu verbieten oder gar zu vernichten? Die als gefährlich eingestuften Inhalte der griechischen Schriften waren sicherlich nicht die Erkenntnisse in Mathematik, Medizin oder Astronomie, sondern vielmehr die „ketzerischen“ Abhandlungen bezüglich der „äusseren Welt“. Der orthodoxe Flügel erhob Einspruch, aber Mamun blieb unnachgiebig. Die Wissenschaften profitierten vom neuen Wissen – noch war ein solch rasanter Fortschritt zu verzeichnen gewesen.<sup>157</sup>

Die hellenisierten Theologen, welche eine korankritische Haltung einnahmen, betrachteten von nun an den Koran als etwas nicht von Gott, sondern durch den Propheten Muhammad Geschaffenes. Sie waren der Auffassung, dass...

„[In]eben Gott könne nichts Gleich-Ewiges bestehen [könne], das wäre eine Beeinträchtigung seiner Einzigkeit. Daraus ergibt sich, dass sein Hören, Sehen, Sprechen usw. nicht urewig sein können, da

---

<sup>154</sup> Schimmel o.J.

<sup>155</sup> Vgl. dazu Anhang 2

<sup>156</sup> Schweizer, Gerhard (1996): Iran. Drehscheibe zwischen Ost und West. Stuttgart. S. 80. Kommentar zum Buch von Frye, Richard (1962): Persien. Zürich.

<sup>157</sup> Vgl. ebd. 128

dann neben ihm etwas bestünde, und dass infolgedessen auch der Koran nicht als ungeschaffene Wort Gottes, sondern eine geschaffene Wesenheit ist.“<sup>158</sup>

Demzufolge stammte zwar die Erleuchtung vom Gott, aber es war der Mensch Mohammad, der die göttliche Botschaft mit der Kraft seiner Vernunft und nach seinem menschlichen Auffassungsvermögen in Worte verfasst hat. Nur so könnten die widersprüchlichen Äusserungen im Koran erklärt werden. Denn menschliches Denken sei nicht gewiss. Als exemplarisches Beispiel können hier die im Koran gemachten Aussagen über den Wein angeführt werden: Einmal wird dieser als Geschenk Gottes (Sure 16, Vers 67), dann wieder als ein Gut von zweifelhaftem Nutzen (Sure 2, Vers 219) bezeichnet. An einer Stelle verbietet der Koran lediglich, betrunken zum Gebet zu erscheinen (Sure 4, Vers 43), an einer anderen Stelle wiederum erklärt er den Wein zum „Werk Satans“ schlechthin (Sure 5, Vers 90).<sup>159</sup>

Der innerislamische Konflikt zwischen Philosophie und Theologie in Bezug auf die „Rationalisierung des Kosmos“ war entbrannt. Die altgläubige Orthodoxie betrachtete die „heidnischen“ Anschauungen der Abtrünnigen („mu'taziliten“) mit Hass und Empörung. Die „griechische“ Auslegung der Religion widersprach den traditionellen Ansichten, insbesondere bezüglich der Autorschaft des Korans. Die Orthodoxen baten um Audienz und sandten eine Gesandtschaft an den Kalifen, um ihre Bedenken gegen die griechische Philosophie zu äussern. Der weltoffene Mamun hat bei seinem Schiedsspruch deutlich Partei ergriffen – seine Antwort war überraschend: Die Mu'taziliten seien keine Ketzer, man müsse sie gewähren lassen. Die Orthodoxen wagten zunächst nicht, dem „Schatten Allahs auf Erden“ zu widersprechen. Aber als der Kalif Mamun im Jahr 827 die mu'tazilitischen Lehren zur offiziellen Staatsreligion erklärte, vergassen die Konservativen ihre Skrupel. Sie predigten öffentlich gegen die Entscheidung des Kalifen. Mamun befahl die Vertreibung der scholastischen Orthodoxen und deren Vertreter Ahmad ibn Hanbal.<sup>160</sup>

Die Anhänger der Mu'taziliten waren hauptsächlich Perser und stammten aus Gelehrtenfamilien, in denen „griechisches“ Denken seit Generationen üblich war. Durch ihre Einflussnahme war die Zeit der florierenden wissenschaftlichen Errungenschaften („Dar al-Ulum“) angebrochen. Sie standen auf der Seite der Qadariya, gaben also den freien Willen des Menschen zu.<sup>161</sup> Schimmel hebt die Wichtigkeit ihrer Leistung hervor: „Die Arbeit, welche die Mu'tazila in ihren vielfältigen Verzweigungen vom 8. bis Anfang des 10. Jahrhunderts leistete, war sehr bedeutsam.“<sup>162</sup>

Die Mu'taziliten standen auch in der Gunst der folgenden beiden Kalifen. Letztlich unter Kalif Mutawakkil (Regentschaft nach 843) fand der islamische Rationalismus sein Ende. Die Konservativen wurde in ihre Ämter zurückgeholt, das mu'tazilitische Dogma gebrochen und deren Lehre für streng verboten erklärt wurde.<sup>163</sup> Wenn auch diese

---

<sup>158</sup> Schimmel 1997: 70f.

<sup>159</sup> Vgl. Günter, Wolfgang (2003): Islam. Religion und Politik. Fortbildung Calw im Dezember 2003. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc) (30.01.2007)

<sup>160</sup> Vgl. Schweizer, Gerhard (1996): Iran. Drehscheibe zwischen Ost und West. Stuttgart. S. 126-127

<sup>161</sup> Vgl. Schimmel 1887: 70

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> Ebd. 71

Schule in Persien keine dauerhafte Anhängerschaft fand, kann dies doch als Anzeichen des religiösen Bruchs zwischen dem arabischen und persischen Islamverständnis verstanden werden. Somit war der Weg für den Alleingang der Perser geebnet. (Siehe dazu Kapitel 8.)

## 7. Der Islam und die Moderne

### 7.1 Die Moderne und die Krise der islamischen Gemeinschaften

---

Der Islam hat im Hergang seiner 1400-jährigen Geschichte die durch die Kreuzfahrten und Mongolenstürme entstandenen militärischen Herausforderungen problemlos überstanden. Seine Überlegenheit den Europäern gegenüber war in jeder Hinsicht überdeutlich und der militärisch überlegene Dschingis-Khan und seine Abkömmlingen wurden islamisiert und assimiliert. Es kam jedoch zu zwei schwer wiegenden Krisen, eine davon hervorgerufen durch die mu'tazilitische Bewegung. (Vgl. vorhergehendes Kapitel.)

Eine weit grössere Herausforderung für die islamischen Gemeinschaften stellte jedoch rund tausend Jahre später im Jahr 1798 die Eroberung Ägyptens durch Napoleon und seine Armee dar. Dies markierte den Beginn der Kolonialisierungsphase und löste einen Schock aus, der die betroffenen Gemeinschaften noch heute beschäftigt. Die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen der islamischen Völker, die bis dahin autark existierten und sich vom Westen abschotteten, waren nun den politischen wie auch ökonomischen Einflüssen des Westens ausgesetzt. Die Kolonialherren zogen die Landesgrenzen willkürlich ohne Rücksicht auf die ethnischen und kulturellen Begebenheiten der betroffenen Völker. Georg Stauth bemerkt dazu:

„Wenn die europäische Identitätspolitik erst die Kolonialisierung der nichteuropäischen Welt möglich machte, so mündete die provozierte Forderung nach kultureller Anerkennung der Kolonisierten in einem radikalisierten Zwang zur Selbstbehauptung. Sie trieb die Nichteuropäer nicht nur zur Nachahmung an, sondern auch in den Sog eines komplementären Wechselspiels: ‚Europa‘ heisst auch, die Suche nach einer ‚eigenen‘, einer verloren gegangenen ‚grossen‘ Vergangenheit politisch und kulturtechnisch zu radikalisieren.“<sup>164</sup>

Bereits im Jahr 1805 begann die „Modernisierungsphase“ Ägyptens, was zugleich den Widerstand der lokalen Einheiten hervorrief. An vorderster Stelle standen die religiösen Autoritäten der Azhar-Universität, welche gegen die eingeführten Neuerungen protestierten.<sup>165</sup> Beispielsweise wurde die Schari'a durch das auf säkularen Werten basierende europäische Recht ersetzt; Europäische Bildung, Technologie und europäische Kleidung wurden importiert.<sup>166</sup>

Wie Bassam Tibi eindrücklich aufzeigt, verlief die europäische Moderne doppelgleisig: Gemäss seiner Argumentation basiert die europäische Moderne kulturell gesehen auf der Aufklärung, der Reformation, und der Französischen Revolution. Andererseits gründe sich diese auf Institutionen wie der Wissenschaft und Technologie. Während durch die kulturelle Moderne der Grundsatz der Subjektivität und die Selbstbestimmung des Individuums in den Vordergrund rückte, ist die institutionelle Dimension der Moderne quasi-gegengleich auf Herrschaft und Modernisierung von Bevormundung

---

<sup>164</sup> Stauth, Georg (2000) Islamische Kultur und moderne Gesellschaft. Bielefeld. S.92.

<sup>165</sup> Vgl. Tibi 1991: 178

<sup>166</sup> Vgl. Hoffman, Wilhelm Fundamentalismus - Der Islam in Verteidigungshaltung

ausgerichtet.<sup>167</sup>

Nicht-Europäer haben die abendländische Moderne laut Tibi „in ihrer institutionellen Dimension als ein Herrschaftsobjekt, nicht aber als kulturelle Moderne erfahren. Somit wurde Europa nicht als Quelle der Aufklärung, sondern als militärisch überlegene Kolonialmacht wahrgenommen“.<sup>168</sup>

Die frühe Revolte nichtwestlicher Völker im Zuge der Dekolonialisierungsphase basierte im Gegensatz zur heutigen islamistischen Bewegung auf der Aufnahme der westlichen Ideen wie Freiheit, der nationale Selbstbestimmung und der Volkssouveränität.<sup>169</sup> Die Kolonialisierung wurde von den muslimischen Massen konkret als Bedrohung ihrer religiös geprägten Identität wahrgenommen. Die Demütigung rüttelte die Erinnerungen an die einst gehassten „Franken“ wach, welche durch ihre Europäisierungen den Einfluss und die Autorität des Islam auf ein Minimum dezimierten.<sup>170</sup>

Somit sind einerseits die islamischen Gemeinschaften von den globalisierten *Strukturen* betroffen, die eine Umstrukturierung der traditionellen sozialen Bestände erzwungen haben. Andererseits sind ihre traditionalistischen *Werte* im Zuge der Universalisierung der westlichen Werte, Normen und Weltbilder, die sich weltweit behaupten, bedroht. Was uns als Phänomen der „Verwestlichung“ bekannt ist, hat die islamischen Gemeinschaften strukturell verändert und sie nach westlicher Vorstellung der Nationalstaatlichkeit in die Weltordnung einbezogen. So gesehen sind die Probleme des modernen Islam die Folge eines weltgesellschaftlichen Prozesses, der eine innergesellschaftliche Krise hervorgerufen hat.

Der aufgezwungene Umwälzungsprozess in den islamischen Gemeinschaften ist aus mindestens drei Gründen zum Misserfolg verurteilt:

- 1) Zum einen war dieser kolonialistisch-militärisch erzeugt. Weil die Besatzer nur die Ausbeutung und Unterdrückung ihrer Kolonien und Mandate im Sinn hatten, konnten sie von den Einheimischen keineswegs auf Vertrauen hoffen.
- 2) Zum anderen basiert er hauptsächlich auf den fremden Wertvorstellungen der Kolonialmächte.

3) Zudem kommt es um einiges schneller als seinerzeit in den Industrieländern (im späten 18. und 19. Jh.) zu den (hier künstlich zu erzeugen versuchten) Veränderungen – und vor einem völlig anderen Hintergrund.<sup>171</sup> Tzvetan Todorov schreibt dazu:

„Moderne und Vormoderne werden von Nicht-Europäern als eine zivilisationsinteraktive Gleichzeitigkeit gedacht. Zwei grundlegend antagonistische Ordnungsvorstellungen, Moderne und Vormoderne, Gemeinschaft und Gesellschaft, ländliche und städtische, Zentrum- und Peripherie-Lebensordnungen befinden sich in vergleichender Interaktion.“<sup>172</sup>

---

<sup>167</sup> Vgl. Tibi 2002:65 ; zu diesen Aspekten natürlich auch Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2003/1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.

<sup>168</sup> Ebd.: 66

<sup>169</sup> Vgl. Tibi 2002: 82

<sup>170</sup> Vgl. Maisami 2004

<sup>171</sup> Vgl. Prisching o.J.

<sup>172</sup> Todorov, Tzvetan (1993): On Human Diversity. Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought.



Nach dem Untergang des Osmanischen Reiches im Jahre 1924 und der Beseitigung der sakralen Kalifatherrschaft war der Weg für die Globalisierung der Institution des Nationalstaates und die Einbeziehung der Welt des Islam in eine nach westlichen Vorstellungen strukturierte Weltordnung geebnet.<sup>173</sup> Die islamischen Kulturkreisen, welche bis dato keine Teilung von Religion und Staat kannten, mussten sich mit dem Phänomen der Säkularisierung auseinandersetzen. Somit wurden diese Gemeinschaften durch extern ausgelöste Faktoren zu einem sozialen Wandel getrieben, der bei ihnen zugleich eine Identitätskrise auslöste.

Stark vereinfacht gesagt, können die heutigen Reaktionen auf der lokalen Ebene in zwei Hauptgruppen eingeordnet werden:

- 1) Die urbane Bevölkerung und die Oberschichten, die wesentlich mehr von den grenzüberschreitenden kulturellen Flüssen aus dem Westen beeinflusst sind und deren Impulse aufgenommen haben, suchen die eigene Rettung in der Nachahmung der westlichen Muster.
- 2) Die ländliche Bevölkerung nimmt die Untergrabung der islamischen Grundlagen als massive Bedrohung wahr und hat eine Krise erlitten. Das Gefühl der Ohnmacht, das sich zu einem Trauma entwickelt hat, hält noch heute an.

Diese beiden Bewältigungsstrategien stellen einen weiteren Beleg für die Heterogenität der Angehörigen einer Kulturgemeinschaft dar. Zudem geben sie einen Hinweis darauf, dass die islamischen Werte divers perzipiert werden können bzw. wie unterschiedlich die Auswirkungen der Globalisierungen auf lokaler Ebene sind.

Nun tut sich die Frage hervor: Können die Eliten, welche in islamischen Gemeinschaften die grenzüberschreitende kulturelle Verwestlichung verinnerlicht haben und für die der Westen als alleiniges Vorbild existiert und der Orient als Synonym für rückschrittlich und reaktionär steht, etwas zur sozialen Umwälzung in diesen Gemeinschaften beisteuern?

Nach Maria Mies „leiden diesen Eliten unter einer *Kulturanomie*: Sie kennen zwar die Modernität, sind aber nicht im Stande, diese kulturell adäquat zu verarbeiten.“<sup>174</sup> Selbst wenn die Eliten innovative Kulturbestimmungen vermitteln, weist dies noch lange nicht auf einen Kulturwandel hin. Dies ist erst möglich, wenn sich das religiöse Alltagsbewusstsein bzw. die symbolischen Dimensionen sozialen Handelns geändert haben. Solange die sozialstrukturellen Entsprechungen fehlen, ist die Säkularisierung der islamischen Gemeinschaften zum Scheitern verurteilt.<sup>175</sup>

Auf der anderen Seite gibt es in diesen Gesellschaften zahlenmässig überlegen Traditionalisten, welche leicht mobilisierbar sind. Ihre Kreativität ist gelähmt, weil sie

---

Cambridge/London. S. 393. Zitiert nach Stauth 2000: 262f.

<sup>173</sup> Vgl. Tibi 2002: 120

<sup>174</sup> Mies, Maria (1972): Kulturanomie als Folge westlicher Bildung. In: o.A. (Hrsg.) (1972): Die Dritte Welt. Bd. 1. o.O. S. 23-38. S.23.

<sup>175</sup> Vgl. Tibi 1991: 74

nicht im Stande sind, Probleme zu formulieren und Lösungen zuzulassen. Ihre Repolitisierung des Sakralen ist keine Innovationsanstrengung, sondern eine Wiederholung der traditionellen Kultur: „Sie versuchen die Gegenwart zu meistern, indem sie auf ‚altbewährte‘ Lösungen und Losungen zurückgreifen.“ [...] So lässt sich die in der Tat sehr dringende kulturelle Bewältigung des Wandels im Islam wohl kaum meistern!“<sup>176</sup> (Siehe dazu Kapitel 7.2.)

Nun stellt sich die Frage, was solche externen Irritationen in islamischen Gemeinschaften bewirken bzw. wie es zum Phänomen des Wandels in islamischen Gesellschaften kommen kann. Zur Beantwortung bietet sich Clifford Geertz's Theoriegebäude an, in dem er von der „Religion als kulturelles System“ ausgeht. Gemäss der Auffassung des bedeutenden, kürzlich verstorbenen US-Ethnologen ist die...

„Religion ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizitäten umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“<sup>177</sup>

Im Islam gilt die Offenbarung des Propheten Mohammed als abschliessende Wahrheit für alle Zeiten und Menschen („Khatam an-nabiyin“: Sure 33, Vers 40). Demnach ist das islamische Dogma unveränderbar und kann sich nicht an Realitäten anpassen. Diese Neigung zum Absoluten ist im Islam noch mehr ausgeprägt als in anderen Religionen. Sofern also im Geertz'schen Sinne die Religion als Vorstellung für die Realität aufgefasst wird, ergibt sich aus der schwierigen Beziehung zwischen einer als unumstösslich und ewig imaginierten, die richtige Lebensführung bestimmenden Schrift und einer ständig wechselnden Realität in der Tat ein grosses Hindernis im Hinblick auf Anpassung und Wandel.<sup>178</sup>

Nun kann der skriptuelle bzw. normativ-traditionelle Islam, der sich wesentlich auf den Koran und die Sunna als sakrale und hiermit grösstenteils unantastbare Schriften stützt und dem Wandel sehr feindlich gegenüber steht, vom historisch gewachsenen Volksislam, der ja nach Gemeinschaft und Kultur sehr divergente Gefüge annehmen kann, unterschieden werden. Denn der Abstand zwischen Handeln und Denken bzw. die Spannung zwischen Flexibilität und Festigkeit hat im Laufe der Historie des Islam immer weiter zugenommen. Im Gegensatz zum religiösen Dogma, das sich in seiner Starrheit nicht an die neuen Verhältnisse anpassen konnte, weil die realen Umstände sich ständig ändern, hat der Volksislam die Religion praktikabel gemacht.<sup>179</sup>

Wie bei Geertz ersichtlich wird, kann „die Religion als aus Symbolen bestehendes Modell für die Wirklichkeit verstanden werden. Diese Symbole, welche die Religion als kulturelles System liefert, erzeugen starke und dauerhafte Motivationen in den

---

<sup>176</sup> Kandil, Fuad (1983): Nativismus in der Dritten Welt. Wiederentdeckung der Tradition für die Gegenwart. St. Michael. S. 21. Zitiert nach Tibi 1991: 75

<sup>177</sup> Geertz, Clifford (1994/1973): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. S. 48. Zitiert von Tibi. 1991:23

<sup>178</sup> Vgl. Tibi 1991: 21

<sup>179</sup> Ebd.

Menschen, welche sie zu Handlungen veranlassen, die im Einklang mit den Schriften stehen sollen.“<sup>180</sup> Demnach könnte die Funktion bzw. die Erklärung für den Erfolg des Volksislam darin zu suchen sein, dass es durch ihn möglich wird, das als uneingeschränkt geltend gedachte und daher im Alltag nur bedingt praktikable Rechtsdogma „legal“ zu umgehen, wodurch die Religion auf diese Weise enorm an Pragmatik gewinnt.

In der islamischen Welt haben die meist analphabetischen Muslime keinen direkten Zugang zu den islamischen Texten, also dem Koran und den Überlieferungen („Hadith“), sondern sie kennen diese nur durch oral tradierte Geschichten: Dem Text steht die ungeheure Diversität der muslimischen Gesellschaft gegenüber. Daher sind aus der Sicht der jeweiligen lokalen Kulturen die Perzipationen des Islam in ihre Gemeinschaften unterschiedlich und wesentlich praktikabler entwickelt als die Vorschriften des islamischen Rechts. Somit hat sich „das islamische Rechtswesen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten unterschiedlich entwickelt.“<sup>181</sup> Die Religionen gibt es nie in Reinform, vielmehr sind diese auf Grund ihrer sozio-kulturellen Prägung meist eng mit den jeweiligen Kulturen und Gemeinschaften verbunden. Man kann also festhalten, dass die Grundlagen der islamischen Regelungen nicht nur aus Anweisungen aus der islamischen Schari’a bestehen, sondern vielfach auch aus anderen Kulturen übernommen worden sind.<sup>182</sup> Daher ist sehr vieles, was das muslimische Denken und Handeln anbetrifft nicht im Islam hinsichtlich der normativen Tradition begründet.

Im Geertz’schen Sinne macht diesbezüglich eine qualitative Unterscheidung zwischen angewandter und reiner Religion Sinn.<sup>183</sup>

Ernest Gellner behauptet den absoluten Bruch zwischen „little“ und „big tradition“, zwischen Skriptualismus und Volkstradition.<sup>184</sup> Der Volksislam – auch Sufi- oder mystischer Islam genannt – hat im Laufe der Geschichte in jeweils historisch und kulturell divergenten Situationen auf die Diskrepanz zwischen dem islamischen Dogma und den praktischen Ritualen hingewiesen. (Siehe dazu Kapitel 8.2.) Auf Grund der zeitgemässen Deutung und Auslegung des Textes durch Menschen kann es keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit geben; die Deutungen bleiben stets wandel- und revidierbar.

Das Beispiel des Zinsverbotes soll verdeutlichen, wie die Spannung zwischen Ideal und Realität, welche bereits seit den Anfängen des Islam bestand, immer wieder dazu beigetragen hat, den Handlungsraum des Menschen innerhalb der geltenden Schari’a grösser werden zu lassen. Dies geschieht, ohne sich dieser grundsätzlich zu widersetzen bzw. diese in Frage zu stellen; vielmehr wird der neu eingeschlagene Weg wiederum durch die islamische Schari’a zu legitimieren versucht.

---

<sup>180</sup> Ebd.: 25

<sup>181</sup> Vgl. Falaturi, Abdoldjavad (1993): Das Grundkonzept und die Hauptideen des Islam. Vortrag am Kongress „Europe and the Islamic Culture“, 20.-22. Mai 1993 in Köln. [www.islamische-akademie.de/falaturi/grundkonzept.htm](http://www.islamische-akademie.de/falaturi/grundkonzept.htm) (30.01.2007)

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> Vgl. Geertz 1994: 88-92

<sup>184</sup> Vgl. Gellner 1981: 49f., 99

Im Islam ist Verzinsung streng untersagt. Aber in Folge immer komplizierter gewordener Wirtschaftsstrukturen waren Verzinsungen unvermeidlich geworden. So hat man im Mittelalter eine Art „Rechtskniff“ namens „Hilal“ ausgedacht, um die islamische Schari'a umgehen zu können, ohne dabei das subjektive Gefühl der Frömmigkeit in Frage zu stellen.<sup>185</sup> „Fromm sein [heisst] nicht, eine Art fromme Handlung zu begehen, sondern die Neigung zu derartigen Handlungen.“<sup>186</sup> Allerdings waren die dem Volksislam zur Verfügung stehenden Mittel sehr beschränkt, da die Orthodoxie als Hüter des Dogmas stets darauf bedacht war, den Rechtsislam durchzusetzen und den Spielraum des Volksislam zu minimieren. Trotzdem wäre die Legitimierung des Umgehens der Schari'a ohne ihre an den Tag gelegte Toleranz und ihr Siegel unvorstellbar.

Ein weiteres Problem und ständiger Begleiter des Islam ist die Heterogenität der Umma-Gemeinschaft: Wie in Kapitel 7.1 dargelegt, hat Prophet Mohammed die tribalen Stämme („Qaum“) der Araber zu einer universellen Umma – eine Art Föderation der Stämme – transformiert und deren Mitgliedern Schutz geboten. Das war der zentrale Anspruch der islamischen Religionsstiftung: die gesamte Menschheit im „Dar-al-Islam“ (Haus des Islam) unterzubringen, was zugleich den Beginn der islamischen Spielart des Zivilisationsprozesses darstellt. Die Umma ist die einzige Staatstruktur, die der Islam kennt und galt plötzlich als „höherer“ Solidarverband, obwohl ihr keine Verwandschaftsprinzipien mehr zu Grunde lagen. Zugleich wird jedoch im Koran die Bedeutung der Stämme festgestellt: „Wir haben Euch in Völker („Shu'ub“) und Stämmen („Qaba'il“) geschaffen, so dass Ihr einander kennen lernt.“ (Sure 49, Vers 13) Der Islam mit seinem Monotheismus schreibt die universelle Vereinheitlichung des Menschen („tauhid“) vor; daher wird jede Form von Pluralität negiert. Was die politische Ordnung im Islam betrifft, wird demnach von einer einzigen Ordnung ausgegangen: Die unitäre Gemeinschaft der Umma soll über den anderen Gemeinschaften stehen und die ganze Menschheit vereinheitlichen.<sup>187</sup>

Die Realität jedoch sieht anders aus: Die mohammedanische Umma war von kurzer Lebensdauer. Der Prophet schaffte es, die Stämme vorübergehend zu befrieden und deren Rivalitäten zu seiner Lebzeit, nicht aber endgültig zu unterbinden. Denn bereits unmittelbar nach dem Tod Mohammads waren auf Grund von Streitigkeiten um seine Nachfolgerschaft Stammesrivalitäten ausgebrochen. Drei von Vier seiner ersten Nachfolger starben eines gewaltsamen Todes. Die Rivalitäten endeten mit dem Sieg des Stammes Quraisch (Stamm des Propheten). Und dies, obwohl der Stamm dem Propheten in den Jahren seiner Offenbarungen nur Schwierigkeiten bereitet hatte. Es blieb bei der Herrschaft der Quraisch bis im Jahre 1517 die türkischen Osmanen den gesamten Nahen Osten eroberten und so den Kalifentitel übernahmen und sicherten.<sup>188</sup> Der Orientalist Josef van Ess schreibt: „Man handelte und dachte im Kollektiv. Dabei verstand man dieses Kollektiv vorwiegend als die soziale Gruppe, der man gerade angehörte; der Umma-Begriff, der heute hochgeschätzt wird, spielte kaum

---

<sup>185</sup> Vgl. Tibi 1991: 25

<sup>186</sup> Geertz 1994:55. Zitiert nach In Tibi 1991: 25.

<sup>187</sup> Vgl. Tibi 1991: 45, 50

<sup>188</sup> Vgl. Tibi 2002: 117

eine Rolle.“<sup>189</sup>

Nach Michael C. Hudson „[w]ar der Islam unfähig, Stabilität und Einheit gegenüber den Stämmen zu erhalten. [...] Das Versagen ist nicht eindeutig dem Islam zuzuschreiben, sondern vielmehr der zersplitterten, verwandtschaftlich verbundenen Gesellschaft, der dürftigen Kommunikation und der Qualität der Führungskraft jener Zeit.“<sup>190</sup> „Der Islam bleibt eine städtische Kultur, die gegen die Stämme gerichtet ist. Während die wirtschaftliche Grundlage der sozialen Reproduktion der Stämme durch den gesellschaftlichen Wandel untergraben wurde, blieb das Gefühl der tribalen Identität erhalten.“<sup>191</sup> Auf Dauer ist es dem Islam also nicht gelungen, das stark verwurzelte Gefühl der Stammeszugehörigkeit zu überwinden – das Dilemma um die Entscheidung zwischen Stammeszugehörigkeit und Solidarität den Stämmen gegenüber blieb ein ständiger Begleiter in der Geschichte des Islam.

Gegenwärtig existieren im Nahen Osten zwar nur noch einige wenige Stämme – der Tribalismus ist in der arabischen Welt eine beinahe ausgestorbene Lebensart. Nichtsdestotrotz macht die tribale Zugehörigkeit nach wie vor die Identität der islamischen Gesellschaften aus. Viele Staaten im Orient sind nicht mehr als Stämme mit Nationalflaggen. Nominell gesehen handelt es sich zwar um Nationalstaaten, keineswegs aber tiefgründig.<sup>192</sup>

Ein weiterer Umstand, der eine homogene Umma utopisch erscheinen lässt, ist in der enormen Ausweitung des Islam zu sehen: Im Verlauf der Jahrhunderte sind zahlreiche Ethnien, Völker und Kulturen mit ganz unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten und verschiedenen Auffassungen in die islamische Gemeinschaft einverleibt worden, die mittlerweile 1,2 Milliarden Menschen umfasst. Die islamischen Gemeinschaften sind von Grund auf heterogen und sowohl wirtschaftlich als auch sozioethnisch und geographisch gespalten. Das Ölvorkommen, welches einigen so genannten „Länder“ in der islamischen Staatenwelt grossen Reichtum beschert hat, hat diese Gemeinschaften noch weiter auseinander getrieben. Die Einführung der Nationalstaatlichkeit nach der Kolonialisierungsphase verschärfte die Umma-Krise zusätzlich. Der 1921 geborene Historiker Mohamed Talbi schreibt dazu: „Eine Tatsache ist heute gesichert und irreversibel: Die Grenzen der Umma verlaufen nicht mehr über Territorien, sie existieren von nun an ausschliesslich in den Herzen derer, die beten.“<sup>193</sup>

So gesehen ist das grosse Projekt der Umma mit seinem Ziel der Vereinheitlichung aller Menschen unter die islamische Herrschaft und dem universellen Anspruch einer islamischen Globalisierung und Konzeption der Weltordnung kläglich gescheitert.

---

<sup>189</sup> Ess, Josef van (1991): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im Islam. Bd. 1. Berlin. S. 17. Zitiert nach Tibi 2002: 118

<sup>190</sup> Hudson, Michael C. (1977): Arab Politics. The Search for Legitimacy. New Haven. S. 99. Zitiert nach Tibi 2002: 140

<sup>191</sup> Ebda.: 139f.

<sup>192</sup> Vgl.ebd.:120-121

<sup>193</sup> Mohamed Talbi, zitiert nach Troll, Christian W. (2001): Islamische Stimmen zum gesellschaftlichen Pluralismus. [www.sankt-georgen.de/leseraum/troll3.html](http://www.sankt-georgen.de/leseraum/troll3.html) (ohne genauere Angaben)

Gemäss dem Propheten Muhammad sind die Muslime jedoch die beste Umma, die Gott je auf der Erde geschaffen habe.<sup>194</sup> Nach dem Niedergang des Osmanischen Reiches durch die europäischen Mächte im 19. Jh. und mit dem Beginn der Kolonialisierungsphase war den muslimischen Völkern sowohl ihre zivilisatorische als auch ihr militärisches Manko bewusst geworden. Die Erschwernis des heutigen Islam ist der durch die Konfrontation mit dem wissenschaftlich und technologisch bestimmenden Westen zu Stande gekommene und noch nicht gänzlich aufgearbeitete Schock.

Nach Geertz bietet die Religion als ein Kultursystem mit ihren Symbolen eine Vorstellung der Realität an. „Diese Vorstellungen drücken das jeweilige Leben aus und prägen es zugleich, sind synoptische Formulierungen der jeweiligen Wirklichkeit oder Schablonen, die diese Wirklichkeit hervorbringt“.<sup>195</sup>

Nun kann man daran anknüpfend die folgende These formulieren: Je grösser die Divergenz zwischen den religiösen Einstellungen des Islam und der erfahrenen Realität durch die Muslime ist, desto erheblicher ist die Bedrängnis der islamischen Kongregationen.

Die „mentale Landkarte“ der islamischen Texten sind nicht konvergierend mit der gegenwärtigen Weltordnung und das im Text dokumentierte Symbol der Umma stellt nicht die Realität dar. Im Gegenteil: Die angestrebte islamische Globalisierung musste immer mehr der postmodernen Globalisierung weichen und die morgenländischen Werte werden sukzessive durch grenzüberschreitende kulturelle Elemente relativiert und verdrängt. Dass der Fortschritt der islamischen Gemeinschaften im Vergleich zu den militärischen, technologischen, wissenschaftlichen sowie substanziellen Errungenschaften des Westens stagniert, ist den Muslimen spätestens nach der Kolonialisierungsphase klar geworden. Nicht zuletzt hatte die Schmach des Sechstagekrieges gegen Israel, welches das einseitige Engagement des Westens genoss, die Demütigung der islamischen Gemeinschaften entschieden verschärft.<sup>196</sup>

Die Tatsache, dass der christliche Westen zur dominierenden Kraft der Neuzeit aufgestiegen ist, während die islamischen Gemeinschaften stagnieren, beunruhigt die frommen Mitglieder der islamischen Gemeinschaften. Zugleich ruft der Widerspruch zwischen dem islamischen Symbol der Umma und der Realität ein grosses Unbehagen unter den Muslimen hervor.<sup>197</sup>

Geertz' Theorie der Religion als kulturelles System beinhaltet die Vorstellung von einer „allgemeinen Seinsordnung“, die als eine Art Lebenskraft fungiert. Jenes „beunruhigende Gefühl, dass die moralische Einsicht der moralischen Erfahrung nicht entspricht, ist in allen Religionen vorhanden und kann eine Krise hervorrufen.“<sup>198</sup> Gemäss dem deutschen Soziologen Niklas Luhmann können Mitglieder einer autochthonen Gesellschaft bei einem Wechsel zur Moderne diese Übergangslage nicht

---

<sup>194</sup> Tibi 1991: 27

<sup>195</sup> Geertz 1994: 54

<sup>196</sup> Vgl. Tibi (1991) :26

<sup>197</sup> Ebd.

<sup>198</sup> Clifford Geertz, zitiert nach Tibi 1991: 25

einordnen und „die Lücke zwischen moralischer Einsicht und moralischer Erfahrung nicht schliessen“.<sup>199</sup> Gelingt dies nicht, treten sie in eine Identitätskrise ein. Gerade in solchen Zustände ist die Relevanz der religiösen Symbole von enorme Bedeutung. Die religiösen Menschen empfinden diese Diskrepanz als Unordnung – im Jargon der Systemtheorie: als „Irritation“ – und bemühen sich, die alte Ordnung nach dem religiösen Symbolsystem wieder herzustellen. Die Symbole werden „mit einer Aura der Faktizität“ umgeben, die von den frommen Mitgliedern der Gemeinschaften zugleich als Auftrag zur politischen Militanz empfunden werden.<sup>200</sup>

## 7.2 Islamismus

---

Der Aufstieg des Islam zur Weltmacht vom 7. bis 10. Jh. und dessen wissenschaftliche Errungenschaften waren für den Westen ein Schock. Auch die darauf folgenden Kreuzzüge scheiterten kläglich aus der Sicht des Westens. Selbst zahlreiche Errungenschaften des Morgenlandes wurden zunächst von den Abendländern verachtet und abgelehnt. Die islamische Zivilisation hatte sich in diesem Wettkampf mit Europa als weit überlegen gezeigt.

Achthundert Jahre danach, als im 18. Jh. der Siegeszug des Westens den Orient erreichte, wurden die Rollen jedoch getauscht. Die Muslime standen nun sowohl militärisch auch zivilisatorisch gesehen klar im Hintertreffen. Die Parallele zieht sich weiter, denn diesmal tun sich die islamischen Gemeinschaften schwer, sich dieser Herausforderung zu stellen.

An dieser Stelle scheint es angebracht, den Fokus auf einen Gedankengang von Johannes Müller zur frühen Geschichte von Islam und Christentum zu legen, aus dem sich deutliche theologische Implikationen ergeben: Seiner Argumentation nach lebten die Anhänger des Christentums zunächst in ständiger Verfolgung: „Man könnte geradezu von einer „*Religion der Verlierer*“ sprechen. Dies hat sich mit der konstantinschen Wende später zwar grundlegend geändert, und in der Kolonialzeit mit der verhängnisvollen Verbindung von Kolonialismus und Mission hat man diese Ursprünge fast völlig vergessen. Dennoch ist die Erinnerung an diesen oppositionellen Anfang immer latent erhalten geblieben, eine Erinnerung, die darum weiss, dass Macht und Sieg kein Wahrheitskriterium sind. Ganz im Unterschied dazu erlebte der Islam in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode Muhammads eine beispiellose Erfolgsgeschichte, nicht nur im Hinblick auf seine Ausbreitung, sondern ebenso in kultureller Hinsicht. Es fällt dem Islam daher bis heute sehr schwer, Machtverlust und Niederlagen nicht als eine grundlegende Bedrohung zu betrachten.“<sup>201</sup>

Die „intellektuell“ basierten Reformansätze des 19. Jh.s, bspw. derjenige Djamaludin al-Afghanis, erwiesen sich als klägliche Versuche, um den Schock der Moderne zu überwinden. Dagegen erwiesen sich reaktionäre Entwicklungen wie der Wahabismus und dessen orthodoxe Deutung des Islam sowie der neuzeitliche Islamismus als

---

<sup>199</sup> Vgl. Tibi 1991: 26

<sup>200</sup> Vgl. Tibi 1991: 26

<sup>201</sup> Müller, Johannes (2001): Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen“? In: „Stimmen der Zeit“ 219 / Heft 12. S. 795-806. S. 798. [www.hfph.mwn.de/igp/res/Religionsfreiheit-StdZ.pdf](http://www.hfph.mwn.de/igp/res/Religionsfreiheit-StdZ.pdf)

wesentlich populärere Bewegung.

Das Phänomen des Islamismus stellt ein Rätsel dar: Obwohl dieser eine reaktionär-autoritäre Bewegung ist, vermag er grosse Massen in den islamischen Gemeinschaften anzuziehen. Neben dem Iran und Sudan, wo die Islamisten bereits die Macht übernommen haben, stellen sie u.a. in Ägypten, Syrien, Jordanien, Saudi-Arabien, den Golfstaaten, Algerien, Marokko, Tunesien, Pakistan die grösste oppositionelle Gruppierung dar. Es ist nicht zu verleugnen, dass die Islamisten in den neuzeitlichen islamischen Gemeinschaften bei den innermuslimischen Diskussionen bezüglich des Verhältnisses von Recht, Religion und Politik vorangehen.

Unter Akademikern ist es zu einer Debatte über die Terminologie gekommen: „Islamischer Radikalismus“, „Fundamentalismus“, „militanter Islam“ sind die am meisten gebrauchten Formulierungen sowohl im wissenschaftlichen als auch im medialen Diskurs.<sup>202</sup> Ich habe mich für die Bezeichnung „Islamismus“ entschieden, weil es sich erstens hauptsächlich um eine politische Bewegung handelt, deren Anhänger zweitens die Moderne nicht vollständig ablehnen, sondern nur die universellen Werte der Moderne und nicht die technische Errungenschaften. Dies ist der Unterschied zum Fundamentalismus. Die grosse Mehrheit der Islamisten ist nicht militant, was in den Medien meistens übersehen wird. Der Islamismus darf nicht einfach mit Gewalt gleichgesetzt werden – diese Forderung wird auch auf Widerspruch auf Seiten derjenigen Medien stossen, welche den Islamismus eng definieren und diesen Terminus auf bestimmte militante Gruppierungen beschränken.<sup>203</sup>

Wie im Kapitel 7.4 über die Nizam Islami sichtbar werden wird, handelt es sich beim Islamismus um eine politische Entwicklung innerhalb der islamischen Welt, welche zum einen die Einrichtung eines islamischen Staatswesens als Gegenmodell zur westlichen Postmoderne sowie zum anderen die Einführung der Schari'a anstrebt, deren Anfänge bis in die 60er-Jahre zurückverfolgt werden können, als die Muslim-Brüderschaft in Ägypten von Sayyid Qutb gegründet wurde. Nach dem Debakel der arabischen Staaten im Sechstage-Krieg gegen Israel und der daraus resultierenden Schmach der arabischen Regierungen, welche sich in den Augen ihrer Untergebenen als schlechtweg unfähig erwiesen haben, hat diese oppositionelle Bewegung an Bedeutung gewonnen – nicht zuletzt beflügelt durch die amerikanische Invasion in Afghanistan und im Irak.<sup>204</sup> Der Islamismus kann als Reformbewegung charakterisiert werden, welche sich durch eine Ideologisierung und Neuinterpretation des Textes von den traditionalistisch orientierten Bewegungen unterscheiden lässt. Letztlich ist zu erwähnen, dass die islamistische Bewegung keineswegs als monolithischer Block aufgefasst werden darf. Vielmehr existieren international und national verschiedene Ausprägungen, die entlang religiösen, politischen und ethnischen Grenzen verlaufen.

---

<sup>202</sup> Vgl. Marshall 1988

<sup>203</sup> Vgl. Krämer, Gudrun (o.J.): „Der Islam ist Religion und Staat“. Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik im Islam. [www.religion.orf.at/projekt02/news/0207/soak\\_kraemer.htm](http://www.religion.orf.at/projekt02/news/0207/soak_kraemer.htm) (28.06.2011)

<sup>204</sup> Vgl. Büttner, Friedemann (1997): Islamismus – Fundamentalismus. Zur politischen Instrumentalisierung der Religion. Vortrag am 19. Februar 1997 im Rahmen des Hanns-Lilje-Forums der Hanns-Lilje-Stiftung, Hannover. [www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html](http://www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html) (20.01.2007)



Die muslimische Bezeichnung für Islamismus lautete anfänglich „al-Sahwa al-Islamiyya“ (das islamische Erwachen; von „Djaheliyya“ = Unwissenheit). Ab den 80er-Jahren wurde dieser Terminus durch „al-Usuliyya al-Islamiyya“, eine äquivalente Übersetzung für „Fundamentalisten“, abgelöst.<sup>205</sup>

Die Unterstellung von „islamischen Fundamentalisten“ als Invasion gegen die westlich-säkulare Zivilisation ist ein gängiges und von den Medien in den letzten Jahren mehrfach aufgegriffenes Denkraster. Der Anfang dieser Wahrnehmung der „islamischen Gefahr“ im Westen geht auf die Besetzung der US-Botschaft und die Geiselnahme in Teheran zurück (1979-81). Zu einer Verfestigung kam es durch den blutigen Bürgerkrieg in Algerien sowie den Doppelanschlag auf die Botschaften der Vereinigten Staaten in Tansania und Kenia im August 1998. Die verheerenden Attentate auf das Pentagon in Washington und das World Trade Centre in New York am 11. September 2001 hatten schliesslich eine nochmalige Stützung dieser Denkart zur Folge.

Aus der Sicht der westlichen Bevölkerung, welche die eigenen modernen Werte schätzt, scheinen die islamistischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte „irrational“ – ihnen wird mit Abwehr und Abneigung entgegengetreten. Nun stellt sich die Frage, ob Islamisten tatsächlich einen Irrationalen Traditionalismus treiben oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine wertgebundene Reaktion auf den globalisierungsbedingten Prozess handelt.

Nach Manfred Prisching kann man die Rationalität der islamistischen Bewegungen und die Wahrnehmungen der islamischen Bevölkerungen wie folgt einordnen:

- 1) „Als Erlebnis des Umsturzes aller überkommenen Lebensbedingungen binnen kürzester Zeit, einschliesslich grundlegender moralischer Auffassungen: Dieser Umwälzungsprozess vollzieht sich in den entsprechenden Ländern noch weit schneller als seinerzeit in den Industrieländern, in jener Phase des späten 18. und 19. Jh.s, als die Industrialisierung die Individuen in den heutigen Wohlstandsgesellschaften in solchem Ausmass überwältigte, dass sie den Hergang als „Revolution“ bezeichneten. Es handelt sich an dieser Stelle um eine anomische Situation im Sinne Emil Durkheims. (Vgl. die Ausführungen dazu auf S. 29.)
- 2) Auf Grund einer imperialistischen Überwältigung durch fremde Mächte: Fremde Staaten (nicht zuletzt die Vereinigten Staaten) sind mit ihren Symbolen, ihren Medien und ihren Einflüssen omnipräsent. Dieser „versteckte Kolonialismus“ hat den Verlust des eigenen Stolzes, des Bewusstseins der Autonomie und der eigenen Würde zur Folge. Prisching<sup>12</sup>
- 3) Die Wahrnehmung unfassbar opulenter Lebensbedingungen in den Industrieländern: Die Bilder dieses Reichtums werden durch die Massenmedien vermittelt und durch den Tourismus erfahrbar gemacht. Dazu kommt der Verdacht, dass dieser Reichtum nicht zuletzt auf der Ausbeutung der Länder der Dritten Welt und somit auch des eigenen Landes beruht. Das Wissen um diese glitzernden Luxuswelten steht in

---

<sup>205</sup> Vgl. Tibi (2002) : 14

extremem Kontrast zur Erfahrung der eigenen erbärmlichen Lebensbedingungen. Es schwingt demnach ein starkes soziales Element mit.

- 4) Die Wahrnehmung, dass der soziale Wandel durch die Verknüpfung mit der „entwickelten“ Welt nur einer kleinen Modernisierungselite zu Gute kommt: Chancen für die Entwicklung werden durch korrupte Eliten im eigenen Land, die durch die „Imperialisten“ „geschützt“ werden, vernichtet; das Gefühl der Aussichtslosigkeit bezüglich einer Verbesserung der eigenen Lage macht sich breit.
- 5) Auf Grund der Bedrohung durch eine „verdorbene“ Welt, die aus der eigenen Warte betrachtet im Luxus lebt, aber jeglichen Anstand und jede öffentliche Moral verloren hat: Die Wahrnehmung dieses moralischen Niederganges wird durch die Allgegenwart entsprechender Bilder in den Massenmedien verstärkt. Damit einher geht das Gefühl, dass dieser moralische Verfall nun auch der eigenen Gesellschaft von aussen aufgezwungen werden soll. Fundamentalisten sehen sich deshalb im Kampf gegen eine unvernünftige, unanständige, gewaltsame, untergehende Gesellschaft bzw. Welt: Die USA sind das wichtigste Symbol für den als dekadent eingestuften Westen („westoxification“). Amerika steht für Alkohol- und Sexexzesse. Zudem befinden sich hier die Sitze der grossen Konzerne, welche die Welt dieser Sichtweise zufolge in den Abgrund führen.“<sup>206</sup>

Die kulturelle Globalisierung und Modernität – und damit verbunden die geistigen, politischen und technischen Errungenschaften – verursachen vor allem bei den nicht-westlichen Kulturen eine Identitätskrise. Nun stellt sich die Frage: Wie bewahrt man in einer sich ständig im Wandel befindenden Welt seine Identität?

Die grundlegende Kontroverse um die kulturelle Globalisierung kreist um Fragen bezüglich Einheit oder Vielfalt, Konvergenz oder Differenz bzw. Verwestlichung oder Synkretismus.<sup>207</sup> Dabei kristallisieren sich zunächst zwei extreme Einstellungen heraus:

- 1) Einerseits kann hier Francis Fukuyamas Position genannt werden, der nach der Beendigung des Kalten Krieges eine weltweite kulturelle Einheit postulierte. Er behauptete – nach der Agonie der grossen Systemalternative und dem Zerfall des sowjetischen Staatswesens – den Triumph des (politischen und wirtschaftlichen) Liberalismus. Fukuyama zufolge ist eine einheitliche Weltideologie entstanden<sup>208</sup>: „Marktwirtschaft und westliche Demokratie haben als Ideen gesiegt. Die globale Interaktion sorgt für die Verbreitung universeller Werte“<sup>209</sup>. Spätestens seit dem Ausbruch der islamistischen Bewegungen in den islamischen Gemeinschaften ist evident, dass sich Fukuyamas These (zumindest im speziellen Fall dieser Gemeinschaften) nicht verifizieren lässt.
- 2) Auf der anderen Seite steht Samuel Huntingtons Argumentation, welche konträr zu derjenigen Fukuyamas steht – nicht Homogenität, sondern Heterogenität ist das

---

<sup>206</sup> Pirsching, Manfred o.J.

<sup>207</sup> Vgl. Ebd.

<sup>208</sup> Vgl. Fukuyama 1992

<sup>209</sup> Pirsching o.J.

bestimmende Element in der Welt. Wie in Kapitel 4 herausgearbeitet worden ist, besteht seiner These zufolge „die zunehmende Gefahr einer neuen Welle der Gewalt zwischen Ländern und Kulturen, die ihre unterschiedlichen Traditionen auf Glauben und Dogmen gründen. Es geht nicht so sehr um wirtschaftliche (die Planwirtschaft hat das Spiel ohnehin verloren) oder politische Gegensätze (der Kalte Krieg ist überwunden), sondern vielmehr um kulturelle Divergenzen.“<sup>210</sup> Weshalb sich diese These als untauglich erweist, wurde bereits ausführlich dargelegt.

Gemäss den Darlegungen in Kapitel 5 resultieren aus dem Globalisierungsprozess eine Vielzahl von grenzüberschreitenden Interaktionen und Beziehungen, welche den Zufluss externer kultureller Elemente verursachen. Dies bewirkt bei den islamischen Gemeinschaften eine Besinnung auf die lokale Bezugsebene und eine Intensivierung des „localism“. Somit kann das Phänomen des Islamismus als ein Produkt der grenzüberschreitenden Globalisierungsprozesse angesehen werden. Mit ihm wird eine Verstärkung, Wiederbelebung bzw. Neuerfindung der lokalen kulturellen Traditionen angestrebt<sup>211</sup>: Eine Revitalisierung der traditionellen Werte und Normen ist das Ziel – und damit natürlich zeitgleich eine „Entwestlichung“.

Es ist zu beobachten, dass die globalisierungsinduzierten Prozesse in den islamischen Gesellschaften in vielen gesellschaftlichen Ressorts (von der Politik über die Wirtschaft bis hin zur Kultur) zur verstärkten Betonung des Lokalen und von traditionellen Werten und Normen geführt haben. Beim Gedanken an den Prozess der grenauflösenden, globalen Vernetzung und Integrationen dominiert in der Wahrnehmung der muslimischen Bevölkerung ganz klar der Aspekt der eigenen Wehrlosigkeit gegenüber externen Prozessen und Einflüssen. So sieht die grosse Mehrheit der Muslime darin eine Unterminierung und Erosion ihrer traditionellen islamischen Werte und ihres Lebensstils.

Der verstärkte Zufluss externer kultureller Elemente stellt eine Bedrohung der eigenen Kultur und Identität dar. In solchen Krisensituation ist die lokale Tradition prädestiniert dazu, idealisiert und als Lösung praktischer oder erfahrener Ordnungsprobleme, als Lösung und Entmaterialisierung gelebte Zusammenhänge, als transzendente Transgression, also als Form der „Entgrenzung“<sup>212</sup> verstanden zu werden.

Die Schnelligkeit und der Umfang des globalen Wandels, die Flüchtigkeit der einflussenden (postmodernen) Medien- und Konsumkultur und die Komplexität und Undurchsichtigkeit des globalen Systems steigern das Bedürfnis nach Kontinuität und Stabilität, nach Vertrautem und Bekanntem: „*The new localism ist the search for a refuge from the unsettling confusion of the larger world.*“<sup>213</sup> Die Betonung der lokalen Gemeinschaft und ihrer Werte sowie die damit einhergehende Revitalisierung der traditionellen Kultur dient dazu, das Gefühl der (Selbst-)Sicherheit und Stabilität zu erhöhen, um der globalisierungsbedingten Relativierung der eigenen Kultur

---

<sup>210</sup> Prisching o.J.

<sup>211</sup> Vgl. Featherstone 1995: 11

<sup>212</sup> Ernest Gellner, zitiert nach Stauth 2000: 258 (ohne genauere Angaben)

<sup>213</sup> Strassoldo, Raimondo (1992): Globalism and Localism. Theoretical Reflections and some Evidence. In: Mlinar 1992a: 35-59. S. 46.

entgegenzuwirken<sup>214</sup> – Konsolidierung nach innen, Abgrenzung nach aussen. „To the extent that relativizing forces make themselves felt, individuals seek to orient themselves in our impersonal, global society through identification with a particular group and its specific culture.“<sup>215</sup>

Der Islamismus wird demnach von verschiedenen Autoren als Reaktion auf die westliche Dominanz des entstehenden globalen Systems aufgefasst. Die Integration nicht-westlicher Gesellschaften (in unserem Fall der islamischen Gemeinschaften) in ein vom Westen dominiertes globales System bedeutet für diese die Untergrabung der eigenen Kultur bzw. deren Relativierung und Infragestellung. Die von einer Verwestlichung bedrohten Identitäten der islamischen Gemeinschaften sollen durch Revitalisierung der islamischen Traditionen zurück gewonnen werden. „Islamic populism in is reaction to mass culture is an example of [...] responding to a perceived threat.“<sup>216</sup> Islamismus ist eine Bewegung, die an sich weniger gegen den Prozess der Globalisierung ist, sondern vielmehr gegen die einseitige westliche Dominanz dieses Prozesses: „*The central thrust is to make Islam and Muslims more determinative in the world system, not to reverse globalization. The intent is to shape the global reality, not to negate it.*“<sup>217</sup>

Neben dem kulturellen Ziel der Islamisten, den zunehmenden, grenzüberschreitenden Einfluss kultureller Elemente einzugrenzen, möchten diese als politisches Ziel innerhalb des globalen Systems an Einfluss zu gewinnen, um sich so von der politischen wie auch wirtschaftlichen Marginalisierung zu befreien: „In broad terms, the problem is one of power, not just meaning.“<sup>218</sup> Es handelt sich also um eine Rebellion gegen die existierende Weltordnung westlicher Prägung.

Fälschlicherweise wird der Islamismus sowohl in wissenschaftlichen Texten als auch in den Medien mit dem traditionellen Islam gleichgesetzt, was faktisch falsch ist: „Während nämlich der traditionelle Islam den Menschen beizubringen versucht, wie diese im Einklang mit Gottes Willen leben, strebt der Islamismus nach der Schaffung einer neuen politischen Ordnung namens Nizam Islami sowie zur Wiedereinweisung der Schari’a, dem traditionellen islamischen Rechtswesen.“<sup>219</sup> Somit kann der Islamismus als Resultat einer neotraditionellen religiösen Bewegung zur Wiederbelebung traditioneller Werte und Normen betrachtet werden. Im Zeichen der Globalisierung wird die kulturell-religiöse Authentizität grösser geschrieben den je.<sup>220</sup> Demnach tendiere ich dazu, die Heterogenisierungstheorie als plausibel für die Erklärung für die islamistischen Bewegung und deren Entstehung zu betrachten.

Die islamistische Bewegung ist auf Grund lokaler, regionaler sowie internationaler

<sup>214</sup> Vgl. Ahmed/Donnan 1994: 13

<sup>215</sup> Beyer, Peter (1994): Religion and Globalization. London u.a. S. 2f.

<sup>216</sup> Johnson, Nels (1987): Mass Culture and Islamic Populism. In: Stauth, Georg / Zubaida, Sami (Hg.): Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East. Boulder. S. 165-187. S.168.

<sup>217</sup> Beyer 1994: 3

<sup>218</sup> Ebda.: 3

<sup>219</sup> Pipes, Daniel (2000): Islam und Islamismus. Glaube und Ideologie.

[www.de.danielpipes.org/2863/islam-und-islamismus-glaube-und-ideologie](http://www.de.danielpipes.org/2863/islam-und-islamismus-glaube-und-ideologie) (28.06.2011)

<sup>220</sup> Vgl. Krämer 2009

Konflikte politischer Natur – jedoch vor ökonomischem und sozialem Hintergrund – entstanden.<sup>221</sup> Er ist eine Neukonfiguration des Gedankenguts der sozialen Belange und politischen Gefüge in islamischen Gemeinschaften. Mit Ronald Robertson gesprochen, handelt es sich beim Islamismus um ein Produkt des Globalisierungsprozesses, entstanden durch ein Zusammenprallen globalisierungsbedingter Strukturen, Werte und Normen in den traditionellen lokalen Kulturen der islamischen Gemeinschaften. Der selektierende Umgang mit der Moderne ist ein modernes Phänomen in der islamischen Geschichte. Denn während die Islamisten die Übernahme der westlichen Werte (also die Verwestlichung) ablehnen und auf die Tradition der lokalen Kulturen pochen, akzeptieren sie die technologischen Errungenschaften der Moderne, solange sich diese in den Dienst des islamischen Glaubens und islamischer Werte stellen lassen können.<sup>222</sup>

Der Islamismus kann im Giddens'schen Sinne auch als ein der Globalisierung dialektisches Entgegenwirken aufgefasst werden, wobei der Fokus hierbei auf das Partikulare, auf die Einzigartigkeit der religiösen gelegt wird. Während die Globalisierung als „Triumph des Gleichseins“ aufgefasst werden kann, beharrt der Islamismus auf der lokalen Differenzierung.<sup>223</sup>

Nun stellt sich die Frage, wie hoch das Ausmass der militanten islamistischen Gefährdung einzuschätzen ist?<sup>224</sup> Die heraufbeschworene Vision, das der „mittelalterliche Islam“ nach einem islamischen Weltreich strebe und westliche Werte bedrohe, scheint hinsichtlich der realen internationalen Machtverhältnisse absurd zu sein. Kai Hafez jedenfalls ist dieser Ansicht: „Der islamische Fundamentalismus und Jihadismus können den USA und dem Westen durch Terrorismus sporadisch Schaden zufügen. Die islamische Welt befindet sich aber in einer historischen Schwächeperiode, sodass weder militärisch noch ökonomisch auf absehbare Zeit eine vitale Gefahr von ihr ausgeht.“<sup>225</sup> Nichtsdestotrotz löste der Islamismus nach dem Ende des Kalten Krieges eine Debatte darüber aus, was die Hauptdynamik der Post-Moderne ausmacht und relativiert wie kein anderes Phänomen die universalistischen Werte des Westens.

„Sofern „die „Angst vor dem Islam“ überhaupt einen realen Kern hat, dann kann er allenfalls in der Erkenntnis liegen, dass sich die gegenwärtig weltweit stärkste Bewegung gegen die Dominanz des Westens und die Abhängigkeit von europäischen oder US-amerikanischen Modellvorgaben in allen Lebensbereichen auf den Islam beruft.“<sup>226</sup>

---

<sup>221</sup> Vgl. Tibi 2002 : 35

<sup>222</sup> Vgl. Maisami 2004

<sup>223</sup> Vgl. Prisching o.J.

<sup>224</sup> Vgl. Richter, Horst-Eberhard (2005): Feindbild Islamismus. Das Böse als Vorwand zur Militarisierung der Politik. Beitrag zur Münchner Friedenskonferenz vom 13. Februar 2005. [www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Sicherheitskonferenz/2005-richter.html](http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Sicherheitskonferenz/2005-richter.html) (30.01.2007)

<sup>225</sup> Kai Hafez, zitiert nach Richter, Horst-Eberhard (2005): Feindbild Islamismus. Das Böse als Vorwand zur Militarisierung der Politik. Beitrag zur Münchner Friedenskonferenz vom 13. Februar 2005. [www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Sicherheitskonferenz/2005-richter.html](http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Sicherheitskonferenz/2005-richter.html)

<sup>226</sup> Pinn, Irmgard / Wehner, Marlies (1994): Aufklärung, Feminismus, Islam: Is West Best? In: „Silsila. Zeitschrift gegen Rassismus und Imperialismus“, 4/1994.

Der kontemporäre Aufruhr der Islamisten gegen den Westen ist nicht an westlichen Werten ausgerichtet, wie bei den Dekolonialisierungsbewegungen, welche sich an normativen Termini wie Freiheit, Volkssouveränität und nationaler Selbstbestimmung ausrichteten. Vielmehr greifen die Islamisten die autochthonen Werte der regionalen Kulturen auf – allerdings in einem modernen Stil.<sup>227</sup>

Sicherlich liefern die Globalisierungstheorien und das koloniale Erbe eine plausible Erklärung für die Entstehung islamistischer Bewegungen weltweit. Aber an dieser Stelle muss hinzugefügt werden, dass weitere Komponenten zur Beschleunigung dieser Entwicklung beigetragen haben könnten. Bassam Tibi<sup>228</sup> erwähnt zwei Komponenten:

- 1) Die Explosion der Bevölkerungszahlen in islamischen Gesellschaften: So hat sich die Bevölkerung bspw. von Algerien in einem Zeitraum von 40 Jahren mehr als verdreifacht (von 9 Millionen im Jahr 1962 auf 34 Millionen heute).
- 2) Daraus ergibt sich zwangsläufig die Verknappung der Ressourcen mit den unvermeidlichen Begleiterscheinungen.<sup>229</sup>

Zu guter Letzt bleibt zur Relativierung noch hinzuzufügen, dass das Phänomen Islamismus keineswegs einfach das Resultat aus Unterentwicklung und Armut darstellt und sich so über kurz oder lang mit einer „vernünftigen“ Sozial- und Wirtschaftspolitik beseitigen liesse.<sup>230</sup>

### 7.3 Das Phänomen des säkularen Nationalstaats

---

Wie bereits dargelegt, wurde nach dem Ende des Dreissigjährigen Krieges und in Folge des Westfälischen Vertrags (1648) die Institution des souveränen Staates entwickelt, welcher auf dem Prinzip der Volkssouveränität gründet. Diese Regierungsform entwickelte sich nach der Französischen Revolution zum Nationalstaat weiter, womit der Grundstein für die gegenwärtigen globalen Beziehungen gelegt wurde.<sup>231</sup>

Dieses Souveränitätsprinzip steht zum einem im Widerspruch zum islamischen Prinzip und deren Gemeinschaften, welche nach der Kolonialisierung zur Übernahme des oben genannten System gezwungen wurden. Aus der Sicht des Islam ist nämlich weder das Geschöpf noch die Gemeinschaft souverän, sondern nur Gott allein.

Sayyid Qutb, der Initiator des Islamismus, notierte vor seiner vom ägyptischen Staatspräsidenten Gamal Abdel Nasser angeordneten Hinrichtung im Jahr 1966:

„Die Befreiung [des Menschen] geschieht durch die Deklaration des alleinigen Gott-Seins und Herr-Seins Gottes gegenüber allen Menschen auf der Erde. Diese Deklaration des alleinigen Herr-Seins Gottes gegenüber den Menschen bedeutet: Die universale Revolution gegenüber allen Formen [...] der Gott entzogenen Souveränität [...], in der das Gott-Sein [...] den Menschen zuerkannt wird, so dass alle Entscheidungsgewalt ... den Menschen zugewiesen wird – eine Ordnung also, in der die

---

<sup>227</sup> Vgl. Tibi 2002: 82

<sup>228</sup> Vgl. ebd.: 244

<sup>229</sup> Vgl. ebd.

<sup>230</sup> Vgl. Krämer 2009

<sup>231</sup> Vgl. Tibi 2002: 120

Quelle der Gewalten die Menschen sind. Dies aber ist die Vergöttlichung der Menschen, welche die einen zu Herren der anderen an Stelle Gottes macht.“<sup>232</sup>

Zudem steht das Konzept der Nationalstaatlichkeit in klarem Widerspruch zur tribalistischen Veranlagung der zahlreichen so genannten „Staaten“ des Nahen Ostens. „Die Dichotomie zwischen Stämmen und Staaten ist keineswegs bloss ein akademisches, auf die Vergangenheit bezogenes Problem. Denn die tribalen Loyalitäten und Identitäten dieser Gemeinschaften existieren weiterhin.“<sup>233</sup>

Die Nationalstaatlichkeit ist in den betroffenen „Ländern“ kein Ausdruck des politischen Zusammenhalts, sondern bloss eine Art Vereinigung unterschiedlicher Stämme und Ethnien. Anthony Giddens bemerkt in diesem Zusammenhang: „Die Ausbreitung staatlicher Souveränität bedeutet, dass jene, die ihr unterstellt sind, sich in gewissem Sinne ihrer Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft bewusst sind.“<sup>234</sup> Genau dieses Bewusstsein und eine nationale Identität fehlen jedoch bei den genannten Ländern. Bassam Tibi analysiert: „Um dieses Phänomen in seinem Kontext zu verstehen, muss hinzugefügt werden, dass ein solcher Wandel nicht ein blosser Wandel in der politischen Kultur des Staatswesens sein kann. Es erfordert zugleich einen strukturellen Wandel.“<sup>235</sup> Ebendieser hat in jenen Gemeinschaften nicht stattgefunden – die notwendigen Strukturen für das Konzept des souveränen Nationalstaates fehlten in dieser Region gänzlich.

Das Konzept des souveränen Nationalstaates ist den islamischen Gemeinschaften mit ihrer fehlenden historischen Existenz der Zentralgewalt fremd, weil sich diese nicht mit dem Grundsatz der göttlichen Souveränität vereinbaren liess. Selbst während der Kalifatherrschaft, welche eine Art von Zentralgewalt mit der Autorität des Kalifen darstellte, blieben die alten Stamm-Strukturen beibehalten. Joel Migdal bringt diese Erkenntnis auf die einfache Formel „starke Gesellschaften / schwache Staaten.“<sup>236</sup>

Neben dieser Nationalstaatlichkeit, die den ehemaligen Kolonien aufgezwungen wurde, werden im Zuge der intensivierten Globalisierung den nicht westlichen Gesellschaften verstärkt die westlichen Normen und Werte aufgedrängt einzuhalten bzw. zu internationalisieren. Dabei handelt es sich hauptsächlich um die Instrumentalisierung der Werte wie Gleichheit, Gerechtigkeit sowie Demokratie und die Säkularisierung als Voraussetzung für diese.

Um die oben genannten westlichen Werte und Normen zu relativieren sehe ich es an dieser Stelle als notwendig an, die *Kritische Theorie* von Horkheimer zu beleuchten, in der die Zustände der modernen abendländischen Gesellschaft kritisch betrachtet und untersucht werden.

---

<sup>232</sup> Qutb, Sayyid (1964): Zeichen auf dem Weg. o.O. S. 198-204. Zitiert nach Meier, Andreas (1994): Der politische Auftrag des Islam. Wuppertal.

<sup>233</sup> Tibi 2002: 132

<sup>234</sup> Giddens, Anthony (1977): The Nation-State and Violence. Berkeley. S. 210. Zitiert nach der Übersetzung von Tibi 2002: 156

<sup>235</sup> Tibi 2002: 156

<sup>236</sup> Joel Migdal, zitiert nach Tibi 2002: 157

In den Notizen Horkheimers zur „Kritik der instrumentellen Vernunft“ rekapituliert er, dass die abendländische Aufklärung es nicht geschafft hat die Menschheit in einen wahrhaft menschlichen Zustand zu versetzen. Die Philosophen der Aufklärung, welche die Abdankung der Religion und die Entmythologisierung zugunsten der Vernunft zu bewirken versuchten, haben nicht reüssiert die Religion zu ersetzen. *„In Wirklichkeit ging es darum, ob Offenbarung oder Vernunft, Theorie oder Philosophie das Medium seien sollte, die höchste Wahrheit zu bestimmen und auszudrücken.“*<sup>237</sup>

„Die Philosophen der Aufklärung griffen die Religion im Namen der Vernunft an; letzten Endes war das, was sie zur Strecke brachten, nicht die Kirche, sonder die Metaphysik und der objektive Begriff der Vernunft selbst, die Quelle der Macht ihrer eigenen Anstrengungen. Schliesslich wurde die Vernunft als ein Organ zum Erfassen der wahren Natur der Dinge und zur Festlegung der leitenden Prinzipien unseres Lebens für veraltet angesehen.“<sup>238</sup>

Im Industriezeitalter gewann die Idee der Selbstbestimmung allmählich die Oberhand und drang ins öffentliche Bewusstsein. Bei der Beherrschung der Natur durch den Menschen wurde die Vernunft, als bloss operative auf ein Minimum ihres ursprünglichen Inhaltes reduziert, sodass das Denken selbst auf das Niveau des industriellen Prozesses bzw. ein Werkzeug reduziert wurde.<sup>239</sup>

Die Vernunft bezieht sich zunehmend auf das Verhältnis eines Begriffes zu einem Zweck, nicht auf den Begriff selbst. Und somit verliert das Denken die Fähigkeit die Objektivität zu konzipieren - die Folge ist die Subjektivierung der Vernunft, die zugleich dessen Formalisierung bedeutet.

In dieser „Denkökonomie“ werden komplizierte logische Operationen ausgeführt, ohne dass der geistige Aspekt vollzogen wird, auf denen die Mathematischen und logischen Symbole beruhen. Dieser Mechanismus ist ein wesentlicher Bestandteil der Expansion der Industrie, dessen geistiger Charakterzug die Instrumentalisierung der Vernunft hervorruft, die eine Art Materialität und Blindheit annimmt.<sup>240</sup>

Die Formalisierung der Vernunft hat weitreichende Konsequenzen, denn die Annehmbarkeit der Ideale als leitende Prinzipien der Politik und Ethik werden von anderen Faktoren abhängig gemacht als der Vernunft, nämlich dem Zweck der Machbarkeit sowie des Nutzens und des Profits.

Die Wissenschaft wird als neue Autorität zur Klassifikation von Tatsachen und der Berechnung von Wahrscheinlichkeiten verstanden, welche sich gegen den Menschen als denkendes Subjekt wendet, welches sich zu einem manipulierbaren kollektiv vereinheitlicht in Industrie, Planung, Arbeit und Ökonomie verdinglicht.

„Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz, alle die Begriffe, die [...] in den vorhergehenden Jahrhunderten in der Vernunft innewohnen oder von ihr sanktioniert seien sollten, haben ihre

---

<sup>237</sup> Horkheimer, Max (1991): „Zur Kritik der instrumentelle Vernunft“ und Notizen 1949–1969 Frankfurt a. M. S. 38.

<sup>238</sup> Ebd.: 42

<sup>239</sup> Vgl. ebd., 42

<sup>240</sup> Vgl. ebd., 44



geistigen Wurzeln verloren. Sie sind noch Ziele und Werkzeuge, aber es gibt keine rationale Instanz, die befugt wäre, ihnen einen Wert zuzusprechen und sie mit einer objektiven Realität zusammenzubringen.“<sup>241</sup>

Die Formalisierung der Vernunft begleitet von wirtschaftlichen und politischen Interessen bewirkt, dass zunehmend das kollektive Bewusstsein manipuliert wird. Die subjektive Vernunft enthüllt die Wahrheit als Gewohnheit und entkleidet sie damit ihrer geistigen Autorität.

Über Demokratie und der „neue Gott“ das „Mehrheitsprinzip“ schreibt er:

„Heute hat die Idee der Mehrheit, ihrer rationalen Grundlage beraubt, einen völlig irrationalen Aspekt genommen. Jede philosophische, ethnische und politische Idee – das Band, das sie mit ihren historischen Ursprüngen verknüpft, ist durchgeschnitten – hat eine Tendenz, zum Kern einer neuen Mythologie zu werden, und das ist einer der Gründe, weshalb das Fortschreiten der Aufklärung auf bestimmten Stufen dazu tendiert, in Aberglauben und Wahnsinn zurückzuschlagen. Das Mehrheitsprinzip ist in der Form allgemeiner Urteile über alles und jedes, wie sie durch alle Arten von Abstimmungen und modernen Techniken der Kommunikation wirksam werden, zur souveränen Macht geworden, der der das Denken sich beugen muss.“<sup>242</sup>

Die Annahme, dass der Mensch am besten eigene Interessen kennt, bezieht sich auf „eine Instanz, die nicht total willkürlich ist und einer Art Vernunft angehört, die nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck besteht.“<sup>243</sup> Die angewandte westliche Demokratie fundiert auf der spekulativen Annahme, dass jeder im Besitz eines moralischen Bewusstseins wäre. Dass die Entscheidungen im Westen jeglichen moralischen Hintergrund entbehren und die instrumentelle Vernunft nicht im Stande ist die Wahrheit zu erkennen, ist durch Sklaverei, Kolonialismus und Neokolonialismus offenkundig. Der Kern des industriellen Pragmatismus liegt darin, dass die Idee zu einem Plan zum Handeln wird und so die Wahrheit nichts anderes als der Erfolg der Idee.<sup>244</sup> Die Ausbeutung und militärische Erfolge werden legitimiert, weil sie sinnvoll dargestellt werden, da sie einem Zweck, nämlich den politisch ökonomischen Interessen der Machthaber dienen.

Da die Vernunft auf einen Restbestand seiner ursprünglichen Bedeutung reduziert wird, verliert sie allmählich ihre Überzeugungskraft und das Mehrheitsprinzip ist alles andere als Garant für die Gerechtigkeit. Die Demokratie als neue Mythologie ist zu einem inhaltlosen Produkt der westlichen Industrieländer geworden, das seinen Absatzmärkten aufgedrängt wird.

Sie war im Sinne der Antike in Griechenland sowie im römischen Reich sowohl im wirtschaftlichen als auch im soziologischen Sinne auf Sklaverei gebaut. Die „Herrschaft des Volkes“ als oberste Staatsgewalt wurde je nach sozialer Ordnung unterschiedlich aufgefasst,<sup>245</sup> da die Frauen und die Sklaven bzw. Nichtgriechen oder Römer nicht einbezogen wurden. Nach der Aufklärung ist der moderne Begriff der Demokratie von

---

<sup>241</sup> Ebd., 44

<sup>242</sup> Ebd.: 50

<sup>243</sup> Ebd.: 48

<sup>244</sup> Vgl. ebd.: 60

<sup>245</sup> Vgl. o.A. 6 (o.J.): o.T. [www.tfh-berlin.de/~s713812/demokratie.html](http://www.tfh-berlin.de/~s713812/demokratie.html) (01.01.2007, Site nicht mehr aktiv)

Locke aufgegriffen und von Montesquieu erweitert worden. In seiner Staatstheorie sollten die Aufgaben des Staates durch die Gewaltenteilung der Exekutive, Legislative und Judikative die Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit seiner Bürger garantieren. Die Voraussetzung ad hoc ist aber eine völlige Unabhängigkeit dieser Instanzen voneinander sowie deren gegenseitige Kontrollen.

Die Realität spricht aber eine andere Sprache. Diese drei Instanzen benötigen sich gegenseitig, so dass die Eine nicht ohne Berücksichtigung der Anderen freie Entscheidungen treffen kann. Diese Problematik wird zusätzlich verschärft durch die Teilnahme der Parteien der Exekutive, die auch in der Legislative fungieren. Rousseau als Gegner der repräsentativen Demokratie warnte: Die Verbände und Parteien bedeuten zugleich den Verlust der Freiheit, denn sie handeln vordergründig nach ihren Parteiinteressen.<sup>246</sup> „*Das Volk ist nur frei während der Wahl der Parlamentsmitglieder; sobald diese gewählt sind, ist es Sklave ...*“<sup>247</sup>

Die demokratische Staatsordnung ist kein Garant für Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit, wie dies am Beispiel Indien ersichtlich wird - hier wird die Disfunktionalität besonders deutlich.

Die Anwendung und Übertragung des westlichen Modells mit all seinen fragwürdigen Entwicklungen nach der Industrialisierung scheint aus politischer Sicht eher eine pragmatische Rolle bei der Machtausübung seitens der westlichen Mächte gegenüber anderen Ländern zu spielen, in diesem Fall speziell gegenüber den islamischen Ländern, und hat kaum mehr etwas mit der Vernunft in seine ursprüngliche Bedeutung gemein, geschweige denn ob die Werte und Normen wie Demokratie und Säkularismus mit den kulturellen Gegebenheiten dieser Länder in Widerspruch stehen oder nicht.

Während einerseits den islamischen Ländern der so genannte Demokratisierungsprozess aufgedrängt wird, wird jeglicher Ausschluss der islamistisch orientierten Organisationen und Parteien aus den Wahlen durch die lokalen Regimes gutgeheissen. Die Zauberformel Säkularisierung und deren Durchführung wird dringend empfohlen.

Die Anwendung des republikanischen Systems in der arabischen Welt, z.B. Ägypten, Tunesien, Syrien und bis kurzem Irak, zeigt deutlich wie die regional- kulturellen Gegebenheiten dieser Länder das westlich orientierte Modell überwiegen. Wenn die Staatspräsidenten dieser Länder ihr Amt nicht mehr ausüben können werden sie abgelöst von ihren Familienmitgliedern, meist sind es ihre Söhne.

Wäre denn im Islam eine institutionelle und legale Trennung von staatlicher Autorität und religiöse Geheiss überhaupt möglich?<sup>248</sup> Der Begriff des Staates („Daula“) kommt

---

<sup>246</sup> Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart 1977. S. 16–19, 30–32. Zitiert nach [www.projektwerkstatt.de/demokratie/rousseau.html](http://www.projektwerkstatt.de/demokratie/rousseau.html) (28.06.2011)

<sup>247</sup> Rousseau, zitiert nach Vorländer, Hans (o.J.): Wege zur modernen Demokratie. [www.bpb.de/publikationen/T08OM8,3,0,Wege\\_zur\\_modernen\\_Demokratie.html](http://www.bpb.de/publikationen/T08OM8,3,0,Wege_zur_modernen_Demokratie.html) (28.06.2011)

<sup>248</sup> Vgl. Jung, Dietrich (2002): Religion und Politik in der islamischen Welt. In: „Politik und Zeitgeschichte“, B 42–43, 2002. [www.bpb.de/popup/popup\\_druckversion.html?guid=UT7Z26](http://www.bpb.de/popup/popup_druckversion.html?guid=UT7Z26) (28.06.2011)

im Islamischen nirgendwo vor. Stets war die Rede von der Umma<sup>249</sup>, einer Gemeinschaft aus verschiedenen Stämmen, welche aus politischer Motivation heraus durch den Propheten errichtet wurde. Somit kann postuliert werden, dass die Verflochtenheit von Politik und Religion bereits seit den Anfängen des Islam existierte. Dies geschah zu Lebzeiten des Propheten, als dieser sich auf Grund der historischen Umstände gezwungen sah, politisch zu handeln und nach seinem Einzug im Mekka neben der Rolle des höchsten Religionsführers auch diejenige des weltlichen Herrschers) zu bekleiden.<sup>250</sup> Während er in Mekka als Gesandter Gottes zum Missionar („da i“ = „Einlader“) bestimmt war, hatte er als religiös-politisches Oberhaupt in Medina die Aufgabe, die Stabilität, Sicherheit, und Kontinuität seiner Umma -Gemeinschaft zu gewährleisten.

Die Interaktion zwischen Politik und Religion war somit seit früher Zeit eine Eigenart des Islam, womit sich dieser von anderen Religionen unterscheidet. Im Islam gilt eine einzige autoritäre Quelle, basierend auf dem Monotheismus, was sich auf die politische Ordnung auswirkt, während im Christentum galt: „So gebt dem Kaiser, was des Kaiser ist, und Gott, was Gottes ist.“ (Matthäus 22, 21).

Auch den Nachfolgern des Propheten, vor allem den Abbasidenherrschern, wurde ein göttlicher Charakter zugeschrieben, was zur Legitimation der politischen Macht des Kalifen bzw. der Imame geführt hat. Der Herrschaftstheoretiker und Historiker Ibn Khaldun (1333-1406) sah einen Übergang vom religiösen zum politischen Königtum nach dem Kalifen Harun al-Raschid (786-809). Dennoch blieb der ursprüngliche Geist des Kalifats weiterhin bestehen.<sup>251</sup>

Mit der Übergabe der politischen Macht an die Mongolen und Türken waren die Kalifen nicht mehr die „Schatten Gottes auf Erden“, welche für eine gottgewollte Ordnung auf der Erde sorgen sollten, sondern nur noch Marionetten der Khane und Sultanatdynastien geworden. Nichtsdestotrotz verkörperten sie bis zum Beginn der Kolonialisierungsphase sowohl die politische Autorität als auch die religiöse Führung.

Die Lehre des Korans verweist auf eine tiefe Verbundenheit zwischen Geschöpf und Schöpfer, nämlich, dass die Erschaffung in allen Einzelheiten eine Allegorie Gottes ist. Somit unterscheidet sie sich von der christlichen Religion mit ihrer „Zwei-Welten-Theorie“. „Das bedeutet, dass der Islam keine Teilung der Welt in einen sakralen und einen profanen Sektor kennt. Als Zeichen Gottes hat alles und jedes eine direkte Beziehung zu Gott, erhält aus dieser Beziehung eine eigene Wertigkeit und verkündet die allgegenwärtige Präsenz Gottes“.<sup>252</sup> Diese islamische Einstellung einer ganzheitlichen Weltauffassung unterscheidet sich wesentlich von den christlichen

---

<sup>249</sup> Vgl. Tibi 2002: 136

<sup>250</sup> Vgl. Jungwirth, Rebecca (2004): Islam, Volkssouveränität und Säkularisierung. Zur normativen und empirischen Vereinbarkeit des Islams mit demokratischen Grundprinzipien. [www.grin.com/de/e-book/109499/islam-volkssouveraenitaet-und-saekularisierung-zur-normativen-und-empirischen](http://www.grin.com/de/e-book/109499/islam-volkssouveraenitaet-und-saekularisierung-zur-normativen-und-empirischen) (28.06.2011)

<sup>251</sup> Vgl. Tibi 2002 :229

<sup>252</sup> Falaturi o.S. 1993

Ansichten und ist der wesentliche Grund dafür, dass es im Islam nicht zu einer Säkularisierung bzw. Verweltlichung wie im Westen gekommen ist. Die auf dem Christentum beruhende Klassifizierung der Welt in eine sakrale und eine profane Sphäre sind abendländische Phänomene, welche die kulturelle und historische Grundlage für den Autonomisierungsprozess der Politik geebnet haben.

Was das Verhältnis von Politik und Religion in den gegenwärtigen islamischen Gemeinschaften anbelangt, kann man zwischen der kemalistischen Türkei, die sich einem strikten Laizismus verschrieben hat, und dem Iran, dessen politische Ordnung sowohl personell als auch ideologisch auf schiitisch-islamischen Fundamenten ruht, unterscheiden. Neben diesen „Republiken“ existieren nicht-religiös legitimierte Monarchien wie die Golfemirate und Brunei – und daneben Saudi-Arabien, Marokko und Jordanien, die religiös legitimiert sind.<sup>253</sup> Mit Ausnahme von Indonesien hat keine der oben genannten Staaten die Säkularisierungsbemühungen der Regimeführer im 20. Jh. tief greifend vollzogen bzw. vollziehen können – deren Bemühungen blieben auf der Oberfläche, ohne die notwendigen sozialen und gesellschaftliche Strukturen zu schaffen, welche für eine Autonomisierung der politischen Herrschaft zwingend notwendig wären. Diese Gemeinschaften sind inzwischen zwar globalisiert und deren Strukturen seit der Einführung der Nationalstaatlichkeit (wenn auch erzwungener weise und gegen die Traditionen) an das internationale System angepasst, deren Werte und Normen kommen jedoch weitgehend nicht universalisiert.<sup>254</sup> Die während der ersten Hälfte des 20. Jh.s geschaffene Trennung zwischen Religion und Politik erfüllte die damit verbundenen Hoffnungen auf gerechte Herrschaftsformen nicht. Die Bemühungen endeten mit Despoten in der gesamten islamischen Gemeinschaft.

Die Übernahme der säkularen Ideologie von einer kleinen Minderheit westlich gebildeter Eliten konnte demnach keine grundlegende Differenzierung des Gesellschaftssystems hervorrufen. Somit wurde der Islam in keinem seiner so genannten „Länder“ säkularisiert. Bassam Tibi Analyse: „Säkulare Ideologien, die von diesen Eliten vertreten werden und noch kein innergesellschaftliches Substrat haben, weil diese Gesellschaften nicht durchindustrialisiert und somit funktional-differenziert sind, werden von der Bevölkerung als fremd empfunden.“<sup>255</sup>

Der Prozess der Säkularisierung wird im Abendland meist mit den Werten „zunehmende Friedfertigkeit“ und „Toleranz“ assoziiert, also unverkennbar als zivilisatorische Errungenschaft erlassen, die sich im Zeitalter der Globalisierung als „unabdingbarer“ universeller Wert durchsetzen sollte. „Dass der Islam weder von seinem Gesellschafts- und Staatsverständnis her mit dem Christentum gleichzusetzen ist, bleibt von all denen, die dem Islam empfehlen, sich das christlich-abendländische Modell zum Vorbild zu nehmen, allerdings unbeachtet. Der Islam ist ganz klar eine politische Religion und seine aufoktroierte Säkularisierung würde die Unterbindung seiner historisch berechtigten Einmischung in weltliche Angelegenheiten bedeuten – der Status als „wahre Religion“ ginge unwiderruflich verloren.“<sup>256</sup> Der Islam bedeutet für den Grossteil

---

<sup>253</sup> Vgl. Jung 2002

<sup>254</sup> Vgl. Tibi 2002: 121

<sup>255</sup> Tibi 1991: 164

<sup>256</sup> Pinn/Wehner 1994

der Muslime weit mehr als lediglich ein Glaubensbekenntnis zu dem einen Gott und seinem Propheten Muhammad: Der Glaube begründet eine festgelegte Lebensführung, in der sich religiöse Werte in Handeln übersetzen.<sup>257</sup> So gesehen scheint es nur folgerichtig, dass dies hierdurch auf die Politik abfärbt, welche auf gewissen Essenzen beruht und bestimmte Gesinnungen reflektiert. Es wäre angebracht, das Recht des Islam auf eine eigene „Theoriebildung“ anzuerkennen und nicht durch eine eurozentristisch und auf erzwungene Säkularisierung bzw. Christianisierung des Islam und die sich aus der daraus ergebenden „Vorteile“ einer Identitätskrise der islamischen Gesellschaften zu verunmöglichen.

#### 7.4 Nizam Islami

---

Nach der Auflösung der osmanischen Imperialordnung durch westliche Kolonialmächte sind zahlreiche Nationalstaaten in der islamischen Welt gegründet worden, die ihre Ziele im Sinne der Modernisierung weit verfehlt haben. Deren Säkularisierungsversuche, ihre Bemühungen zur Industrialisierung und zu mehr Freiheit sowie die Einführung von Menschenrechten und Demokratie sind fehlgeschlagen.

Die von Nasser ausgehenden panarabischen Ideen Ägyptens wie auch der Baathische Sozialismus Syriens und Iraks waren kurzfristige ideologische Wiederbelebungen der islamischen Gemeinschaften, vor allem im arabischen Raum. Nach der Schmach des Sechstagekrieges gegen Israel verlor das System der Nationalstaatlichkeit jegliche Legitimation bei der Bevölkerung und stürzte in eine tiefe Krise, die bis heute andauert.

Sayyid Qutb schrieb:

„Das wahre Unglück, das den Islam in der neueren Geschichte hat, begann, als Europa die Welt eroberte und den Schatten seines Kreuzzugsimperialismus ausdehnte, bis er von Ost nach West die ganze islamische Welt bedeckte. [...] Aber jetzt ist die Zeit der Schwäche und Dunkelheit vorüber und die Flutwelle des Islams ist überall am Steigen. Niemand kann dies leugnen. Dies beweist die verborgene Vitalität des Islams und zeigt, dass er über ein genügendes geistiges Kapital verfügt, um ein neues islamisches Leben zu begründen. [...] Ich bin absolut davon überzeugt, dass islamisches Leben innerhalb der islamischen Welt wieder hergestellt wird. Und ich bin ebenso davon überzeugt, dass der Islam die zukünftige Ordnung der ganzen Welt sein wird.“<sup>258</sup>

„Nizam Islami“ (islamisches politisches System) ist ein Resultat der islamistischen Bewegung der letzten Dekaden und gilt als Alternative zum souveränen und säkularen Staat. Islamisten propagieren einen Gottesstaat, der nur die Souveränität des einen Gottes anerkennt, und möchten die westliche Gesetzgebung durch die islamische Schari'a ersetzen. Nizam Islami ist eine auf der Umma-Utopie basierende Auffrischung der traditionellen islamischen Weltanschauung.

Das in Mode gekommene „Zauberwort“ in vielen islamischen Gesellschaften d.h. in weiten Kreisen der politischen Öffentlichkeit, welche unter den Demütigungen der Kolonialphase bzw. unter der durch die Globalisierung ausgelösten islamischen Krise

---

<sup>257</sup> Vgl. Krämer 2009

<sup>258</sup> Sayyid Qutb, zitiert nach Shepard, William E. (1996): Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam. Leiden/New York/Köln. S. 282, 288 f.

leiden, lautet „din wa-daula“ (gemeint ist damit eine Analogie der Religion und des politischen Islam). Das Heil wird also in einer Vereinheitlichung von Religion, Recht und Politik gesucht:

„Die islamische Theorie der Regierung gründet auf der Bekenntnis, dass es nur einen Gott gibt. Und wenn man bekennt, dass nur Gott jedwede Göttlichkeit zukomme, dann bekennt man zugleich, dass Souveränität (hakimiyyat) über menschliches Leben ausschliesslich Gott zukomme. [...] Deshalb sind Menschen auch nicht berechtigt, ein Regierungssystem mit Gesetzen und Ordnungen aus ihrer eigenen Autorität heraus zu beschaffen. Denn ein solches verleugnet die Gottheit Gottes und beansprucht Merkmale des Göttlichen für den Menschen. Dies aber ist klarer Unglaube.“<sup>259</sup>

Reza Abootalebi resümiert: „It is clear to Muslims that in the Quran and Shari’a, Allah is the ultimate sovereign, and everything on earth and heaven is under His command.“<sup>260</sup>

Die Idee der Nizam Islami hat ihren Ausgang im arabisch-sunnitischen Islam und nicht im schiitischen Islam aus Iran, wie meist angenommen wird.<sup>261</sup> Zum ersten Mal tauchte sie in den Schriften von Sayyid Qutb (1906-66), dem Vordenker der ägyptischen Moslebruderschaft (eine der ersten islamistischen Organisationen) und im arabischen Buch „Das politische System des islamischen Staates“ über das als Gottesstaat in der Moderne imaginierte islamische System von al-`Awwa auf.<sup>262</sup> Nizam Islami ist ein neu konstruiertes System der Gottesherrschaft, mit dem auf die Durchsetzung der Schari’a in einer islamischen Umma hingearbeitet wird. Bezüglich der Frage „Was ist das islamische Herrschaftssystem?“ ist auf den 422 Seiten des Buches von al-`Awwa wenig zu erfahren. Ob es sich dabei um eine Wiederherstellung der Kalifatherrschaft handelt? Diesbezüglich gehen die Meinungen auseinander. Für Bassam Tibi jedenfalls ist klar: Beim beschriebenen Herrschaftssystem handelt es um „keine dynastische Monarchie“; weiterhin basiere es nicht auf Wahlen, da es „keine göttliche Ordnung sei.“<sup>263</sup> In den islamistischen Schriften von Muhammad Yusuf Musa ist zu lesen:

„Weder ist der Islam eine Monarchie, da er die Form der dynastischen Herrschaft nicht erlaubt [...] noch ist er despotisch, weil ein islamischer Herrscher dem Recht unterworfen ist; und daher verbürgt er den Staatsangehörigen alle Freiheiten. [...] Er kann jedoch nicht als Demokratie im antiken griechischen oder im modernen westlichen Sinne bezeichnet werden, weil im Islam der Volkswille nur zählt, wenn er sich in Einklang mit der Schari’a befindet. Im Islam besitzt die Schari’a die oberste Souveränität.“<sup>264</sup>

Diesbezüglich muss erwähnt werden, dass die oben genannten „alle Freiheiten“ der „Staatsangehörigen“ freilich nur Gültigkeit haben, sofern diese der Schari’a nicht widersprechen.

Nach allgemeinem Verständnis der Islamisten soll eine religiöse Autorität wie ein Imam

<sup>259</sup> Sayyid Qutb, zitiert nach Shepard (1996): 108 f., 111

<sup>260</sup> Reza Abootalebi, Ali (2000): Islam and Democracy. State-Society Relation in Developing Countries, 1980-1994, New York/London. S. 128.

<sup>261</sup> o.A.2 (o.J.): Der Islam. [www.schulfach-ethik.de/ethik/Stichwort/islam.htm](http://www.schulfach-ethik.de/ethik/Stichwort/islam.htm) (28.06.2011)

<sup>262</sup> Vgl. Tibi 2002: 226

<sup>263</sup> Tibi 2002: 226

<sup>264</sup> Musa, Muhammad Yusuf (1962): Nizam al-hukm fi al-Islam („Das politische System des Islam“). Kairo. S. 142-145. Zitiert nach der Übersetzung von Tibi 2002: 253

in Kongruenz mit der Schari'a regieren – und zwar sowohl auf dem Fundament des Staates als auch im Kontext einer universellen islamischen Ordnung.<sup>265</sup> So heisst es im Koran: „O ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und denen, die Befehl (in englischen Übersetzungen meistens: „authority“) über euch haben!“ (Sure 4, Vers 59) Aus islamistischem Verständnis heraus ist mit „Autorität“ ein religiöser Führer gemeint. So ist der Herrscher also ein Imam, der keine Souveränität besitzt und nicht gewählt ist, sondern eingesetzt wird – von wem, bleibt offen.

Eine solche Definition stellt nur einen ungefähren Rahmen dar, weil es keine einheitliche Definition eines derartigen Gottesstaates gibt. Da sich alle möglichen Ausprägungen miteinander vermischt haben, wird dieser folglich von Islamisten unterschiedlicher Herkunft unterschiedlich aufgefasst. Gestalt erhält diese Definition erst durch eine Analyse der Erscheinungsformen in den jeweiligen Gesellschaften. Denn beim Islam handelt es sich zwar um eine Zivilisation mit weitgehend einheitlicher Weltsicht, diese besteht jedoch aus zahlreichen lokalen Kulturen, welche ihrerseits eigene lokal-kulturelle Bestimmungen der Schari'a haben.<sup>266</sup> „Mit dieser Vielfalt sind ganz unterschiedliche sozio-kulturelle Kontexte, in denen die Muslime seit Jahrhunderten leben und welche erheblichen Einfluss auf die jeweiligen konkreten Formen und Ausprägungen ihrer Religion zeigen, verbunden.“<sup>267</sup> Kurz gesagt: Es existiert keine einheitliche Schari'a.

Demzufolge kann es keinen Kernstaat in islamischen Gemeinschaften geben, welcher solch riesige, heterogene Regionen unter eine einheitliche Herrschaft bringen könnte. Und zwar weil dessen Existenz als Gottesstaat auf einer ganz bestimmten Interpretation gegründet wäre, womit alle anderen islamischen Interpretationen verleugnet würden. Hinzukommend existiert keine festgelegte Verhaltensregel und Rechtsprechung auf der Vorlage der islamischen Schari'a, denn die Schari'a kann nur durch Deutungen des Textes der Überlieferungen interpretativ ausgelegt und angewendet werden. Jede Deutung der Schari'a beinhaltet unwillkürlich den Anspruch auf das Geltungsmonopol der jeweiligen lokalen Kulturen. Die Islamisten berufen sich auf die Unantastbarkeit der Heiligen Schrift, haben aber Unantastbarkeit der eigenen Korandeutung im Sinn.<sup>268</sup>

Die Schari'a stellt entgegen der Grundhaltung vieler heutiger Muslime kein Gesetzbuch dar und bietet kein vollständiges Konzept für Staat und Gesellschaft an – vielmehr müssen entsprechende Aussagen interpretativ herausgefiltert werden.<sup>269</sup> Aus diesem Grund ist es von Relevanz, welcher islamischen Kultur diese Aufgabe anvertraut werden sollte. Vor diesem Hintergrund wird vieles offen gelassen, denn wem sollte die religiöse Autorität in der Umma anvertraut werden? Einem iranisch-schiitischen Ayatollah, einem sunnitischen Imam aus Ägypten oder saudischen Wahhabiten? Der Versuch, die Antwort auf diese Frage eindeutig klären zu wollen, könnte die Scheinsolidarität unter den Muslimen empfindlich treffen.

---

<sup>265</sup> Vgl. o.A.2 o.J.

<sup>266</sup> Vgl. Tibi, Bassam (2002a): Fundamentalismus im Islam. 138

<sup>267</sup> Müller 2001

<sup>268</sup> Vgl. ebd.

<sup>269</sup> Vgl. Krämer 2009

Auch inhaltlich bleiben viele Fragen offen: Woraus besteht die Nizam Islami? Mohammad Yusuf Musa unternimmt in seinen islamistischen Schriften einen keineswegs hinreichenden Charakterisierungsversuch:

„Dieses System unterscheidet sich von allen anderen der Menschheit bekannten, sei es im Altertum, im Mittelalter, in der Neuzeit oder in der Gegenwart. [...] In Anerkennung des einzigen Charakters dieses Systems müssen wir feststellen, dass es unweigerlich ist. Es ist das islamische System, und das ist ausreichend.“<sup>270</sup>

Eine der wichtigsten Voraussetzungen für demokratische Verhältnisse ist der säkulare Staat. So betrachtet ist der Verdacht, dass dem islamistischen Gottesstaat eine totalitäre Herrschaft (wie allen anderen Ismen) zugrunde liegt, keineswegs unbegründet. Die Beispiele aus dem Iran, Sudan und Afghanistan würden diese Annahme bestätigen: „They argue that shura can be interpreted as a principle, since it demands open debate among both the ulama and the community at large on issues that concern the public.“<sup>271</sup> Einige islamistische Autoren verweisen auf das im Koran vorkommende Schura-Konzept (Konsultation bzw. Beratung), welches als eine Art Basis für einen islamischen Parlamentarismus betrachtet werden kann, und versuchen dem totalitären Charakter der Nizam Islami auf diese Weise einen demokratischen Touch zu verleihen. Diese Art von Konsultationen ist kein fremdes Phänomen im Islam, allerdings hängt seine Interpretation bzw. Anwendung völlig von der jeweiligen Autorität ab. Im islamistischen Werk von Mustafa Abu-Ziad Fahmi („Die Regierungskunst im Islam“) etwa wird behauptet:

„Wenn politische Demokratie lediglich bedeutet, dass politische Herrschaft auf der Herrschaft über das Volk durch das Volk basiert und dass das Volk die Quelle der Souveränität des Staates und all seiner Gewalten ist [...], dann muss der Islam die erste Demokratie auf der Erden gewesen sein.“<sup>272</sup>

Neben dem Schura-Konzept werden in der islamistischen Literatur vier weitere konstitutionelle Prinzipien des Islam angegeben: „al-'Adl“ (Gerechtigkeit), „al-Hurriya“ (Freiheit), „al-Musawat“ (Gleichheit – wohlgemerkt: Gleichheit der Geschöpfe dem Gott gegenüber) sowie „Musa'alat ra'is al-duala“ (Verantwortlichkeit des Staatsoberhauptes).<sup>273</sup> Die Erwähnung der oben genannten islamischen Prinzipien trägt wenig zur Klärung bei, um was es sich beim Phänomen der Nizam Islami tatsächlich handelt. Vor allem bleibt die Frage offen, wie das islamische System diese Werte erreichen soll. Auf jeden Fall klaffen Ideal und Wirklichkeit bei dieser iranischen Version vom Gottesstaat bei den sudanesischen und afghanischen Taliban weit auseinander.

Solch eine „islamische Lösung“ ist eine Missbilligung für den säkularen Staat, als dessen Ergebnisse die Islamisten sowohl die kulturelle Expatriierung als auch den wirtschaftliche Missstand der islamischen Gesellschaften betrachten. Sie richtet sich einerseits nach innen gegen die Eliten, welche die westlichen Werte verinnerlicht haben und die korrupten staatlichen Apparate, andererseits nach aussen gegen den Westen

<sup>270</sup> Musa 1962: 146f., zitiert nach der Übersetzung von Tibi 2002: 253

<sup>271</sup> Reza Abootalebi 2000: 128

<sup>272</sup> Fahmi, Mustafa Abu-Ziad (1981): Fan al-hukm fi al-Islam („Die Regierungskunst im Islam“). Kairo. S. 195-255. Zitiert nach der Übersetzung von Tibi 2002: 235

<sup>273</sup> Vgl. Tibi 2002: 228



mit allen von ihm propagierten Werten und Normen.<sup>274</sup> Die Nizam Islami stellt sich insbesondere gegen die Nationalstaatlichkeit, welche in der von der Stammesidentität dominierten arabischen Welt als Hindernis für die Umma betrachtet wird. Allerdings würde dieses Problem auch in der Umma weiterbestehen.

Weiterhin stellt sich die Frage: Wie lässt sich die Bildung eines Staates an das islamische Gesetz – die Schari'a – binden? Bzw. welche technischen Instrumente zur Herstellung eines Regierungssystems offeriert der Islam? Was als islamische Schari'a bezeichnet wird, ist weder ein homogenes Gebilde noch existiert eine klare Definition derselben. Aus diesen Gründen kann sie nicht als Konstitution eines islamischen Staates dienen. Die Anwendung der Schari'a basiert Bassam Tibi zufolge im Sudan, in Iran oder bei den Taliban in Afghanistan auf reiner Willkür.<sup>275</sup> Muhammad Sa'id al-Aschwami schreibt:

„Schari'a hat ursprünglich die sprachliche Bedeutung von ‚Quelle des Wassers‘ oder ‚Seinen Mund‘. Der Begriff bedeutet die ‚Methode von etwas‘ oder den ‚Weg zu etwas‘ (Tariq). Dies ist in Wirklichkeit die koranische Bedeutung von Schari'a. Weder in Bezug auf den Sprachgebrauch noch hinsichtlich des Sinngehaltes des Koran hat Schari'a die Bedeutung von Gesetzgebung oder Gesetz.“<sup>276</sup>

Nichtsdestotrotz pochen die Islamisten darauf, dass die Schari'a die Grundlage der islamischen Staatsordnung schlechthin sei. „Dabei kommt der Begriff Schari'a lediglich ein einziges Mal im Koran vor: „Nun haben wir dich auf den rechten Weg / Schari'a gebracht. Folge ihm.“ (in der Sure „al-Djathiya“ = „auf den Knien“, Sure 45, Vers 18)<sup>277</sup>

Al-Aschwami stellt fest, dass die Interpretation des Textes in der islamischen Geschichte stets von der historischen Situation abhängig war:

„In diesem Sinne wurde die Schari'a weder einheitlich verkündet, noch wurde sie als ein Abstraktum aufgefasst. Sie war stets auf die bestehenden Realitäten bezogen, auf die sie angewendet wurde; sie zog vorherrschende Traditionen und Bräuche heran, von denen sie ihre eigenen Regeln ableitete. Der Fortentwicklung dieser Traditionen und Bräuche passte sie sich an, um den Wandel bewältigen zu könne.“<sup>278</sup>

Die selektiv herangezogenen Texte und deren Instrumentalisierung durch Islamisten zum eigenen Vorteil, was zu einer radikalen Verengung des Islam führt, kann im folgenden Beispiel von al-Aschwami verdeutlicht werden: Das Wort „hakama“, welches im Koran vorkommt, bedeutet auf Arabisch sowohl „Urteil“ als auch „herrschen“. Nach al-Aschwami sei im Koran zwar stets die Bedeutung „Urteil“ gemeint, die Islamisten würden jedoch die zweite Bedeutung favorisieren.<sup>279</sup>

Bemerkenswert ist, dass sich die Wörter „daula“ (Staat) und „nizam“ (Ordnung) nirgendwo in der islamischen Skriptur (Überlieferungen des Propheten: Hadith und

---

<sup>274</sup> Vgl. Krämer 2009

<sup>275</sup> Vgl. Tibi 2002: 231

<sup>276</sup> al-Aschwami, Muhammad Sa'id (1983): Usul al-schari'a („Die Ursprünge der Schari'a“) Kairo. Zitiert nach der Übersetzung von Tibi 2002: 233

<sup>277</sup> Tibi 2002 :233

<sup>278</sup> al-Aschwami 1983: 89, zitiert nach der Übersetzung von Tibi 2002: 234

<sup>279</sup> Vgl. Tibi 2002 : 234

Koran-Text) finden. Und wie al-Nadjar argumentiert, schreibt die islamische Schari'a keineswegs vor, dass irgendeine bestimmte Staatsform an die Religion gebunden sein müsste.<sup>280</sup> Neben al-Nadjar gibt es auch andere islamische Denker, welche darauf hindeuten, dass der Islam eine Religion und keine Herrschaftsform darstelle. Die Instrumentalisierung und hochgradig selektive Auswahl der religiösen islamischen Schriften wird stark verurteilt. Zu diesen Kritikern gehört auch der ägyptische Historiker Nazih Ayubi:

„Der Islam ist zwar eine Religion kollektiver Moral [...], aber er enthält nur wenig, was spezifisch politisch wäre. So gibt es in den islamischen Originalquellen kaum etwas, das zeigen würde, wie man Staaten bildet, regiert oder organisiert. Wenn Herrscher historischer islamischer Staaten zugleich auch geistige Führer ihrer Gemeinschaft waren, dann nicht deshalb, weil der Islam gefördert hätte, dass der geistige Führer (Imam) auch zugleich der politische Herrscher sein müsste. Im Gegenteil – der Islam breitete sich in Gegenden aus [...], wo das ‚Monopol‘ über die Religion stets ein übliches Instrument des Staates gewesen war, um sich auch ideologisch die Herrschaft zu sichern. Der historische islamische Staat hat diese Tradition lediglich geerbt. [...] Religion und Staat kamen im historischen islamischen Staat deswegen zusammen, weil sich der Staat die Religion angeeignet hat. Dies ist das genaue Gegenteil der europäischen Entwicklung, wo es historisch gesehen die Kirche war, die sich die Politik angeeignet hat.“<sup>281</sup>

Vom ägyptischen Philosophen Fuad Zakaiya wird die Schriftbezogenheit der Islamisten kritisiert:

„Wer sein Denken ausschliesslich auf heilige Texte stützt, auf die Aussprüche frommer Vorfahren, und darin absolute Wahrheit vermutet, der offenbart eine mittelalterliche Mentalität, auch wenn die Gesellschaft als Ganzes an der Schwelle zum 21. Jahrhundert steht. Diese Mentalität zu überwinden ist eine Aufgabe, die sich weder historisch noch gesellschaftlich überlebt, sondern unter veränderten Vorzeichen, immer wieder neu anzugehen ist.“<sup>282</sup>

Bei der Nizam Islami handelt es sich demnach um eine islamische Erfindung zur Betonung der lokalen Gegebenheiten sowie zur Verstärkung bzw. Wiederbelebung der eigenen kulturellen Werte, Normen, Traditionen und Spezifitäten, wobei das Ziel eine Entwestlichung ist. Es geht dabei um eine Verstärkung der lokalen Bezugsebene „localism“ zu Ungunsten des „globalism“, der globalen Integration und zunehmenden supranationalen Bezugsebenen. Mit diesem Re-Lokalisierungsprozess, einer Revitalisierung der traditionellen Werte auf ethnischer, religiöser und sozialer Ebene, wird versucht, die entstandene Identitätskrise zu bewältigen. Diese Betonung des lokalen Partikularismus führt zu zunehmenden globalen Fragmentierungen und Differenzierungen weltweit: Nicht „Komplexitätsreduktion“ – um mit dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann zu sprechen – ist die Folge, sondern eine „Komplexitätsproduktion“, woraus verstärkte Irritation und Instabilität resultiert.

Auch wenn die Islamisten behaupten, dass die Nizam Islami auf der Schari'a gegründet sei, kann diese weder durch die Schari'a legitimiert werden noch ist sie mit dem

---

<sup>280</sup> Vgl. Tibi 2002: 229

<sup>281</sup> Ayubi, Nazih N. (1991): Political Islam. Religion and Politics in the Arab World. London/New York. S. 3ff. (Übersetzung aus: Günter, Wolfgang (2003): Islam. Religion und Politik. Fortbildung Calw im Dezember 2003. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc). S. 12f.

<sup>282</sup> Zakaria, Fuad (1992): Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit. In: Lüders, Michel (Hrsg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt. München. S. 240.

Volksislam vereinbar. Während der Volksislam bewusst die historisch bedingten Hindernisse des Textes bei der Durchführung islamischer Praktiken aus dem Weg räumt und seine Wurzeln hauptsächlich bei der urbanen Bevölkerung hat, sind die Islamisten mehrheitlich bei der Landbevölkerung verwurzelt und versuchen durch selektiv herangezogene Texte, ihre politischen Interessen zu verfolgen.

Selbst wenn die Nizam Islami grosse Abweichungen von der islamischen Skriptur aufweist, wird dadurch ihre historisch-ideologische Rolle in den islamischen Gemeinschaften keineswegs geschmälert. Es ist nicht von Relevanz, ob das System Nizam Islami auf die anderen islamischen religiösen Texte bezogen existenzberechtigt ist. Vielmehr ist von Wichtigkeit, welche Bedeutung und Funktion diese politisch religiöse Idee in welchem Kontext in den jeweiligen Gesellschaften eingenommen hat. Die sozialen Tatbestände der Realität und die zahlreichen Anhänger von Marokko bis Indonesien machen ihre Relevanz aus. Nizam Islami reflektiert die subjektive Wahrnehmung und die politische Ansichten der Muslime und kann als populärste politische Strömung innerhalb der islamischen Gemeinschaften der Moderne bezeichnet werden.

Aber was macht ihre Popularität denn eigentlich aus? Eine Antwort darauf ist schnell gegeben: Es handelt sich bei ihr um kein importiertes System, und sie entspricht dem Rechtsverständnis einer grossen Mehrheit der Bevölkerung. Aus diesem Grund wird durch sie das Selbstbewusstsein der Muslime verstärkt – die Nizam Islami hilft bei der Bewältigung ihrer Identitätskrise. Und sie ist nach Ansicht vieler die einzige Möglichkeit, um dem Abendland mit seiner Kolonialisierung des Westens die Stirn zu bieten. Es handelt sich dabei um politische Propaganda mit der äusserst populären Parole „Al-Hall Al-Islami“ – „Die islamische Lösung“.<sup>283</sup>

Die Hinwendung zur Schari'a ist mit der Hoffnung verknüpft, dass durch sie zentrale und im Zeitalter der Globalisierung und dem damit verbundenen Lebensstil schmerzlich vermisste Werte (Ethik, Moral, Gerechtigkeit und Anstand) (wieder) hergestellt werden könnten. Die islamische Variante der Befreiungstheologie, die wesentlich mehr kulturelle Gemeinsamkeiten mit der lokalen Bevölkerung aufweist als die christliche in Lateinamerika, verspricht göttliche Gerechtigkeit und die Verheissung einer besseren Zukunft. Mit dem Ziel, sich zu einer islamischen Weltrevolution auszuweiten, die sowohl eine politische Ideologie ist als auch soziale Protestbewegung im Sinne hat, haftet ihr ein revolutionärer Charakter an.

---

<sup>283</sup> Vgl. Tibi 2002 : 60

## 8. Fallbeispiel: Iran

Aus der Sicht der Ethnologie, welche die kulturellen Unterschiede und deren Besonderheiten fokussiert, ist jeder Fall ein Sonderfall. Der Relevanz des iranischen Sonderfalls liegt darin, dass die Entwicklungen dieses Landes in den letzten Jahrhunderten einerseits die weltweiten islamischen Entwicklungen widerspiegeln (globale Dimension). Andererseits werden deutlich, wie sich die spezifischen Gegebenheiten einer islamischen Gemeinschaft als entscheidend für ein unterschiedliches Islamverständnis unter den Muslimen herausstellen (regionale Dimension).

Das in diesem Kapitel vertretene Hauptanliegen liegt darin, diejenigen Komponenten herauszukristallisieren, welche für den „eigenen Weg“ des Irans verantwortlich gemacht werden können. Durch welche historischen Gegebenheiten bzw. kulturellen Besonderheiten unterscheiden sich die Iraner von ihren unmittelbaren muslimischen Nachbarn, vor allem den Arabern – einmal davon abgesehen, dass sich beide nicht in die Umma integrieren wollten?

Seit dem Jahr 1501 zählt die Schi'a als iranische Staatsreligion, und sie bildet mit über 120 Millionen Anhängern (das sind 14% aller Muslime) die grösste Opposition in den innerislamischen Gesellschaften.

Daraus ergeben sich folgende Fragen:

- Welche Beweggründe haben die iranischen Völker zu diesem Schisma geführt?
- Worin unterscheiden sich die Schiiten von den Sunniten?
- Aus welchen regionalen Konzept heraus hat sich die Schi'a im Iran durchgesetzt bzw. welche regionalen Gegebenheiten haben diesen Verlauf begünstigt?
- Welche Rolle spielte die Schi'a in der iranischen Geschichte?
- Wie gelang es dem schiitischen Klerus – anders als bei den Sunniten –, seine Stellung im Iran zu institutionalisieren?
- Welche Rolle spielt der Iran im spannungsreichen Globalisierungsprozess der Postmoderne?

### 8.1 Die Islamisierung Irans

---

Im Zuge der islamischen Expansion wurde während der Kalifat-Herrschaft des Omars das Persische Reich der Sassanidendynastie unter Yestegerd III von den Arabern angegriffen. Die erbitterte Schlacht von Nahawand im Jahr 642 brachte die Entscheidung – zu Gunsten der Muslime. Die iranische Bevölkerung (vor allem die Bauern, welche seit dem langwierigen Krieg gegen die Byzantiner unter der hohen Steuerlast litten), begrüßte anfänglich die Eroberer als Befreier. Ein weiterer Grund für die Unzufriedenheit der iranischen Bevölkerung war die herrschende zoroastrische Staatsreligion. Im Sassanidenreich wurde die zoroastrische Religion stark von den Königen unterstützt; mit der Zunahme der geistlichen Macht verloren sie jedoch ihre sozialen Wurzeln. „Die persischen Priester und Könige verhielten sich zunehmend wie ihre römischen Nachbarn: Sie proklamierten eine „allein selig machende“ Religion und

erklärten sämtliche Andersgläubigen zu „Heiden“ und „Ketzern“. „Es [handelte sich um] eine Kirche ohne soziales Gewissen.“<sup>284</sup> Zudem war die kastisch orientierte iranische Gesellschaft streng nach Klassenzugehörigkeit abgegrenzt.

Allerdings erstreckte sich der Prozess der Islamisierung über Jahrhunderte, und da die Zoroastrier als „Schriftbesitzer“ anerkannt waren, konnten sie von der Sure 2, Vers 256 „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ profitieren. Dafür mussten sie aber eine Zusatzsteuer (Kopfsteuer) im Kauf nehmen. Neben den Gewaltmassnahmen der Eroberer war auch die soziale und wirtschaftliche Benachteiligung der Nicht-Muslime ein ebenso wichtiger Faktor für die Iraner, zum Islam zu konvertieren.<sup>285</sup> Dies galt vor allem für die Mitglieder der iranischen Oberschicht, denn so konnte diese einerseits ihre soziale Stellung bewahren, andererseits entging sie auf diese Weise der Zahlung der Kopfsteuer. Somit hatten die ersten Islamisierungsschritte der iranischen Völker eher wirtschaftliche und soziale Gründe als religiöse.

„Da im Gegensatz zur Eroberung einzelner byzantinischer Gebiete das gesamte sassanidische Territorium eingenommen worden war, fanden die Araber hier das Modell einer geschlossenen Reichsverwaltung vor, so dass viele persische Einrichtungen überlebten. Als Kanzleisprache blieb das Persische in Gebrauch, das erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts im Zuge einer allgemeinen Islamisierung der Verwaltung durch das Arabische ersetzt wurde.“<sup>286</sup>

„Während des ersten islamischen Jahrhunderts – also unter den ersten vier Kalifen bis zum Ende der Umayyadendynastie in den Jahren 660-749 „<sup>287</sup> – waren die Islamisierungsprozesse bei verschiedenen Völkern stark vom Arabozentrismus geprägt: Die Bevölkerungen mit nichtarabischer Herkunft mussten sich einem arabischen Stamm oder einem einflussreichen Araber als „Klienten“ (Mawali) anschliessen. Dies war jedoch völlig gegen die islamische Vereinbarung und die Ideale der Umma-Gemeinschaft, denen zufolge alle Muslime ungeachtet ihrer Herkunft gleich seien. Die geschulten Iraner, welche auf Grund ihrer umfangreichen Sachkenntnis und Erfahrung in Verwaltungszweigen tätig waren, trugen wesentlich zur Entwicklung des Islams und der universalen islamischen Kultur bei. Aber sie besaßen nicht alle Rechte der arabischen Muslime.“<sup>288</sup>

Das islamische Ideal einer homogenen Umma-Gemeinschaft rückte einerseits durch ständige Rivalitäten zwischen den Stämmen untereinander in weite Ferne. Andererseits wurde diese Kluft zwischen Wirklichkeit und Ideal nach der Ausbreitung der islamischen Gebiete zusätzlich durch ethnische Konflikte zwischen den Arabern und Mawali verstärkt. Diese setzten sich mehrheitlich aus Juden, Griechen, Römern, Berbern, Turkmenen und Persern zusammen.

„Das wiederbelebte Nationalgefühl der Perser, die von den arabischen Eroberern als Menschen zweiter Klasse behandelt wurden, führte zu grossen Rebellionen gegen die Kalifatherrschaft. Während Manche die Wiederbelebung des Sassanidenreichs

---

<sup>284</sup> Schweizer 1996: 44

<sup>285</sup> Vgl. Gronke 2003 : 18

<sup>286</sup> Ebd. : 16

<sup>287</sup> Ebd.

<sup>288</sup> Vgl. ebd.

anstrebten und die Araber aus dem Land zu vertreiben versuchten, sahen Andere die Lösung darin, die Muslime und den Islam in die iranische Kultur einzubinden. Die Unabhängigkeitsbemühungen der Iraner und die Wiederherstellung der einstigen Grösse Irans gingen sogar bis zur Mitte des 9. Jh.s weiter.<sup>289</sup> Die bedeutendsten antiislamischen Bewegungen waren von Babak und Mazyar geführt (816-838) – diese wurden durch soziale Missstände begünstigt. „Die Armeen des Kalifen wurden von den persischen Aufständischen derart vernichtend geschlagen, dass diese zu einer akuten Gefahr für den Islam wurden. In äusserster Bedrängnis berief der Kalif den iranischen Feldherrn Afshin zum Oberbefehlshaber der islamischen Armeen, um die iranischen Aufständischen zu bekämpfen. Obwohl Afshin es nicht fertig brachte, die Provinz Mazandaran zu erobern, gelang es ihm, Babak und Mazyar zu besiegen. „Afshin wurde für seine „*Dienste*“ im Jahr 841 vom Kalifen hingerichtet.“<sup>290</sup>

„In der Zwischenzeit ähnelte die politische Situation in dieser Region derjenigen des mittelalterlichen Europas: es war ein ständiger Konflikt zwischen der dem Kalifat.“<sup>291</sup>

Die iranischen Oppositionellen konzentrierten sich hauptsächlich im Osten Irans in der Provinz Khorasan, wo die Entfernung zum Sitz des Kalifen in Damaskus gross genug war, um nicht überwacht werden zu können. Der Perser Abu Muslim bildete eine schlagkräftige Truppe, besiegte die Omaiaden-Truppen bei Zab und setzte ihrer Dynastie ein Ende. Er verhalf Abu Abbas, einem Nachfahren des Propheten, zum Posten des Kalifen. Der neue Kalif gründete die neue Dynastie, die Abbassiden (749-1517) und der Sitz des Kalifen wurde von Damaskus Richtung Bagdad – also in der Nähe der altpersischen Hauptstadt Ktesiphon – umgesiedelt. Die Perser gewannen zunehmend an Einfluss in der Kalifatherrschaft und lösten somit die Griechen und Römer ab, welche als Berater der Omaiaden tätig waren.<sup>292</sup> Die Perser rückten plötzlich ins Zentrum des Geschehens; mit einem Mal bestimmten sie massgeblich die Geschichte der islamischen Welt.<sup>293</sup>

Mit der Abbassiden-Herrschaft brach das „goldene Zeitalter“ der islamischen Kunst und Wissenschaft an:

„In den folgenden fünfhundert Jahren übertrafen muslimische Wissenschaftler, Philosophen, Dichter und Künstler bei weitem die Leistungen abendländischer Christen. Die massgebenden Männer aber waren oft keine Araber, nur ihre Sprache blieb arabisch. Seit dem Sturz der Omaiaden war es im islamischen Grossreich mit der Vorherrschaft der Eroberer vorbei, nun drängten endgültig neubekehrte Moslems jener unterworfenen Völker in den Vordergrund, die den Eroberern aus der Wüste an Bildung und Kultur überlegen waren. An ihrer Spitze: Perser.“<sup>294</sup>

„Im Osten Irans, der sich immer weniger von der Abbassiden-Metropole Bagdad aus regieren liess, wuchs die nationale Selbstbesinnung. Dies führte im 9. und 10. Jh. zur

<sup>289</sup> O.A.3 (o.J.): Nach Islam. [www.persiano.de/01islam-taa.html](http://www.persiano.de/01islam-taa.html) (28.06.2011)

<sup>290</sup> Ebd.

<sup>291</sup> Moghaddam Alvandi, Arash (o.J.): Der Iran nach dem Fall der Sassaniden. [www.arash.de/gesch/text/Irangeschi4.htm](http://www.arash.de/gesch/text/Irangeschi4.htm) (28.06.2011)

<sup>292</sup> Vgl. Persiano

<sup>293</sup> Vgl. o.A.3. o.J.

<sup>294</sup> Schweizer 1996: 112

Herausbildung der iranischen Lokal- und Teilherrschaft der Tahiriden (821-873), Saffariden (861-900), Buyiden (934-1005) und Samaniden (864-1005).<sup>295</sup> Diese Geschlechter verzeichneten auch militärische Erfolge gegen die Kalifatherrschaft. Den Buyiden gelang es im Jahr 935 vorübergehend, die weltliche Obrigkeit in Bagdad zu enteignen und den Kalifen auf die Obliegenheit eines geistigen Oberhauptes zu reduzieren. Die Samaniden, welche sich im Nordosten angesiedelt hatten, waren wesentlich weniger militärischen Konfrontationen ausgesetzt. In Mawarannahr trafen Indische, chinesische und persische Kulturen in einer toleranten Umgebung aufeinander, was eine Wiederbelebung der einst iranischen Kultur nach sich zog.<sup>296</sup> Ihre Hauptstadt Buchara wurde „zum Mittelpunkt der islamischen Kultur und zu einer Hochburg der persischen und arabischen Literatur und Wissenschaft: Hier wirkten auf iranischer Seite der Arzt und Philosoph Ebn Sina (Avesina) und der Mathematiker el-Khwarazmi, der die Nullrechnung des indischen Rechensystems einführte.“<sup>297</sup>

Bemerkenswert ist, dass die Perser ihre Sprache nicht zu Gunsten des Arabischen aufgegeben haben. Obwohl die arabische Sprache als Wissenschaftssprache unter den persischen Wissenschaftlern angewendet wurde, hat das Persische keineswegs an Bedeutung verloren. Somit ist die kulturelle Identität der Iraner weitgehend beibehalten worden. In beinahe allen anderen Gebieten, welche die Araber erobert hatten, hat sich das Arabische als Volkssprache durchgesetzt. Selbst die islamischen Gebete, welche in der ganzen islamischen Geschichte bei verschiedenen Völkern stets in Arabisch abgehalten wurden, wurden in den ersten zweihundert Jahren der iranischen Islamisierungsphase in Mawarannahr auf Persisch übersetzt und abgehalten.<sup>298</sup> Allerdings wurde die komplizierte Keilschrift zu Gunsten der arabischen Schrift aufgegeben. Eine massgebende Rolle beim Erhalt der persischen Sprache spielte der Dichter Ferdousi, welcher den Iranern mit seinem monumentalen Werk „Schahname“ (Das Buch der Könige) ein Nationalepos schuf. Sein Neupersisch revolutionierte die persische Sprache, die bis heute in ihren Grundzügen ihre Gültigkeit bewahrt hat. Das „Schahname“ (vollendet im Jahr 1010), das mehr als 50 000 Verse umfasst, ist ein monumentales Werk. Dieses umfasst neben vielen romantischen Elementen die persische Geschichte von ihren Anfängen in fernen mythischen Zeiten bis hin zur Sassanidendynastie; damit gilt es als iranisches Kompendium. Ferdousi setzte nach dem Einmarsch der Araber das erste Aufsehen erregende Signal in Richtung kulturelle Emanzipation der Iraner. Weitere Geistesgrößen folgten ihm.<sup>299</sup> Sie lernten und lehrten an den Akademien von Hamadan, Buchara, Samarkand, Isfahan, Ghazni, Neischapur, und Schiraz.

Ferdousis Einfluss reicht bis heute: „Im frühen 20. Jahrhundert entdeckten iranische Nationalisten Ferdousi als den ‚Wiedererwecker‘ einer eigenen iranischen Identität [...] und das Schahname als literarisches Denkmal dieser Identität.“<sup>300</sup>

---

<sup>295</sup> O.A.3.o.J

<sup>296</sup> Vgl. ebd

<sup>297</sup> o.A.3. o.J.

<sup>298</sup> Vgl. aus dem Persischen: Zabiollah, Safa (o.A.): Dalirane djanbaz. o.O. S. 118.

<sup>299</sup> Vgl. Gronke 2003: 38

<sup>300</sup> Ebd

Neben der Sprache haben die Iraner viele Bräuche der alten iranischen Tradition weitergeführt und ihre eigene Geisteswelt mit dem neuen Glauben verbunden.<sup>301</sup>

Für das Misslingen der Integration der Iraner in die islamische Gemeinschaft Umma können einerseits arabisch-islamische, andererseits iranische Begebenheiten verantwortlich gemacht werden.

Allein die Tatsache, dass im Koran der arabischen Sprache als Sakralsprache eine besondere Stellung zugesprochen wird, deutet auf das Phänomen des Arabozentrismus im Islam hin. Die arabische Sprache "gehört zum theologischen Konsens des Islam; seine Schrift, der Koran, und seine religiöse Handlungen sollen ausschliesslich in arabischer Sprache abgehalten werden."<sup>302</sup>

„[D]as Studium der islamischen Religionsgeschichte zeigt, dass der Islam aus dem historischen Bedürfnis nach einer arabischen Ideologie hervorgegangen ist und dass er dieses Bedürfnis historisch realisierte. Bis heute ist der Islam in seiner sunnitischen Form eine arabische Ideologie.“<sup>303</sup>

Die Desintegration der Iraner, aber auch anderer Ethnien wurde zusätzlich wegen der Betrachtungsweise der Araber, welche den Nicht-Arabern durch die Bezeichnung als „Mawali“ den Stempel der Inferiorität aufgedrückt haben, erschwert.

Bereits zum Zeitpunkt der Eroberung stand der Name „Iran“ nicht nur für einen geografischen Begriff, sondern auch für ein politisches Konzept. Die Iraner, welche über eintausend Jahre zuvor ein eigenes dynastisch-zentralistisches Königtum gegründet hatten, könnten sich mit dem tribalistischen Islam nicht versöhnen. Demzufolge leisteten sie kulturell vor allem auf sprachlicher Ebene einen erbitterten Ablehnung und Rebellion gegen die Araber wie kaum eine andere Ethnie, welche in den Anfängen des Islam konvertiert wurde. Die sprachliche Emanzipation der Iraner hat zusätzlich zu einem starken Selbstbewusstsein und einer grossen Zusammengehörigkeit geführt und setzte die Basis für den politischen und kulturellen Alleingang der Iraner bereits in den frühen islamischen Zeiten. Die kulturelle Diskrepanz zwischen den Iranern und den Arabern führte dazu, dass die Iraner nach eigenem Islamverständnis diejenigen Elemente aus dem Islam auswählten, die ihrer alten Kultur am nächsten lagen. Anders formuliert könnte man sagen, dass sie den Islam iranisiert haben (siehe dazu ausführlicher im nächsten Kapitel). Wie bereits dargestellt, hat die islamische Ausweitung in einer Phase stattgefunden, in der die Araber im Vergleich zu den Iranern sowohl in zivilisatorischer als auch in kultureller Hinsicht im Hintertreffen waren. Vor diesem Hintergrund ist der kulturelle Widerstand seitens der Iraner nur zu verständlich.

## **8.2 Die Entstehung des islamischen Sektentums (Schi'a)**

---

In schiitischen Chroniken wird oft die Überlieferung von Ibn Wadidh al-Yakubi zitiert:

„Als Mohammad sich von seiner letzten Pilgerfahrt auf dem Rückweg nach Medina befand, fasste die Hand seines Schwiegersohn Ali und sagte: Wer immer mich anerkennt als seinen Herrn, der wird

---

<sup>301</sup> Vgl. ebd.: 16

<sup>302</sup> Tibi 1991: 31

<sup>303</sup> Ebd.



auch Ali als seinen Herrn anerkennen. Der erste und grösste Schatz ist das Buch Allahs, das ich euch übermittelt habe, der Koran. [...] Der andere Schatz aber ist die Linie meiner Nachkommen.“<sup>304</sup>

Diese angebliche Äusserung des Propheten ist für die Schiiten ein eindeutiger Beweis dafür, dass er Ali als seinen Nachfolger vorgesehen hat. Die Geschichte nahm jedoch einem anderen Lauf – dies vor allem, weil für zahlreiche auf das Stammeswesen bezogene Araber die Idee einer Dynastie fremd war. Nach dem überraschenden Tod des Propheten im Jahr 632 musste die Leitung des neuen Reiches von einem fähigen Führer übernommen werden. Die Mehrheit der Stammführer (Wahlmänner) sprach sich gegen die Erwartungen von Alis Anhängerschaft für den Schwiegervater des Propheten, Abu Bakr, aus. Seine Kalifatzeit war von kurzer Dauer – bereits zwei Jahre später starb Abu Bakr und die Wahlmänner traten wieder zusammen. Die Anhängerschaft Alis wurde wieder enttäuscht, denn Omar wurde zum zweiten Kalif ernannt. Omars Glaubenszüge in den Jahren 634-644 waren sehr erfolgreich: Das islamische Reich dehnte sich von Ägypten bis nach Persien aus. Zehn Jahre nach seiner Amtsübernahme wurde er jedoch von einem persischen Sklaven erstochen. Diesmal sahen die Anhänger Alis ihre Stunde gekommen, denn nun war kein Vertrauter Mohammads mehr am Leben, der einen besseren Ruf als Ali genoss.<sup>305</sup> Doch mit Verbitterung mussten die Anhänger Alis mitansehen, wie der mächtige Clan der Omayyaden, welche in frühen Zeiten sogar als Mohammadgegner aufgetreten waren, die Wahl ihres Kandidaten Osman durchsetzten. In seiner von 644-656 dauernden Amtszeit bereicherten sich die Provinzgouverneure rücksichtslos zu Gunsten der eigenen Sippen. Das Unbehagen der Bevölkerung zeigte sich in der Unterstützung der Opposition Alis. Die Rebellion war ausgebrochen. Die Residenz des Kalifen wurde gestürmt und Osman getötet. Nun wagte niemand mehr, dem Schwiegersohn Mohammeds die Nachfolge streitig zu machen. Ali Ibn Abi Talib, der Ahnenherr der Schiiten, wurde also endlich Kalif. Seine Herrschaft (656-661) war alles andere als unumstritten, denn er wurde beschuldigt, für den Tod Osmans aus dem Stamm der Omayyaden verantwortlich zu sein. Die Omayyaden, welche durch die Unterstützung Aischas, der einstigen Lieblingsfrau des Propheten, sehr viel Macht und Ansehen genossen, erhöhten den Druck auf den neuen Kalif und sandten Truppen zur Hauptstadt. Dies führte dazu, dass Ali diese mit Truppen in Richtung Kufa verliess. Dabei handelt es sich um eine Garnisonstadt am Euphrat in der Nähe der Altsassanidenmetropole Ktesiphon, wo sich neben Arabern viele Neubekehrte wie Perser, Babylonier und Sumerer befanden. An dieser Stelle ist erwähnenswert, dass Ali im Gegensatz zu seinen Vorgängern (und sehr zum Ärgernis der Araber) die Mawali als gleichberechtigte Muslime behandelte. Dementsprechend genoss er ihre Sympathie, und so haben sich scharen weise auf die Seite des 4. Kalifen geschlagen.<sup>306</sup>

Mit dem Eintreffen der Omayyaden-Truppen in Kufa nahm der für die innerislamischen Entwicklungen bedeutsamste Krieg „Saffein“ seinen Anfang. Einesteils stellte dieser den Ausgangspunkt für die Entwicklung der Islamische Dogmatik<sup>307</sup> dar, andererseits wurde dadurch knapp 24 Jahre nach dem Tod des Propheten den Grundstein für die Spaltung

<sup>304</sup> Ibn Wadidh al-Yakubi, zitiert nach Schweizer 1996: 189f. (ohne genauere Angaben)

<sup>305</sup> Vgl. Schweizer 1996: 174-182

<sup>306</sup> Vgl. ebd. 121

<sup>307</sup> Vgl. dazu Anhang 3

des islamischen Gemeinwesens in die beiden Hauptzweige „Schi'a“ und „Sunnit“ gelegt. Diese einschneidenden Veränderungen ergaben sich lediglich aus einem Stammestwist zwischen den rivalisierenden Stämmen – also aus politischen Gründen und nicht aus theologisch-religiösen Differenzen.<sup>308</sup>

„Angesichts einer drohenden Niederlage befahl Ali seinen Soldaten Koranblätter an ihre Lanzen zu stecken, um den Kampf durch das Wort Gottes zu entscheiden. Teile seiner Soldaten (die so genannten „Kharigiten“; Ausziehende) trennten sich von Ali, weil er sich dem Schiedsgericht unterworfen hatte.“<sup>309</sup> Bevor der Kampf entschieden war, wurde Ali beim Freitagsgebet in einer Moschee in Kufa von einem einst treuen Anhänger, der über seine mangelnde Entschlusskraft enttäuscht war, ermordet.

Aus Damaskus meldete sich nun der Gouverneur Muawija zu Wort und beanspruchte das Amt des Kalifs für sich, während in Kufa die Anhänger Alis seinen ältesten Sohn, den Propheten Enkel Hasan, zum Kalifen ausriefen.<sup>310</sup> Somit schien sich eine weitere Eskalation anzubahnen – unerwartet verzichtete Hasan jedoch freiwillig auf das Amt.

Muawija wurde also Kalif; doch die Anhänger Alis scharten sich um seinen zweiten Sohn Hussein. Sie erhoben weiterhin Anspruch auf das Amt des Kalifen und bildeten eine Opposition. Muawija hatte vor seinem Tod im Jahr 680 überraschend seinen eigenen Sohn Yezid zum Nachfolger bestimmt und so zum ersten Mal ein arabisches Geschlecht der Omayyaden (in den Jahren 661-749) gegründet. Jetzt, da der gefürchtete Muawija tot war, wollte Hussein nicht länger auf seine Ansprüche verzichten. Der junge Machthaber Yezid versuchte die Opposition im Keim zu ersticken und befahl, Hussein und seine Anhänger in Kerbela zu ermorden. Der Todestag Husseins, „der 10. Muharram (1. Monat des islamischen Mondjahres) ist bis heute bei den Schiiten ein Passionstag, der die Massen der Gläubigen Schiiten bewegt. Sie sehen Husseins Tod als ein Paradebeispiel für Märtyrertum: Seit Jahrhunderten wurde in der Literatur und Volksfrömmlichkeit der Kampf Hussein gegen die Omayyaden als Ausdruck der Sehnsucht nach Befreiung von ungerechten Herrschern und, später von Fremdmächten empfunden.“<sup>311</sup>

Es ist gewiss kein Zufall dass die Schi'a und die Mu'tazila, der die Iraner sehr nahe standen, dogmatisch sehr viele gemeinsame Positionen aufweisen – vor allem im Bezug auf das, was die Anhänger der beiden Glaubensrichtungen unter der „linearen Nachfolgerschaft“ verstehen. Der schiitische Glaube basiert auf dem Gründer des Islam und seiner Nachfolgerschaft, wobei die Sonderstellung Alis von den verschiedenen schiitischen Richtungen unterschiedlich bewertet wird. Selbst nach dem Tod des Enkelkinds des Propheten Husseins war der Begriff „Schi'a“ (Partisan) noch ein Fremdwort. "Die ersten markanten schiitischen Prägungen gingen nicht von Ali selbst oder von seinen Söhnen von Fatima aus, sondern von seinem Sohn Mohammad ibn al-Hanafiya (gest. 684), ein uneheliches Kind von einer anderen Frau.“<sup>312</sup>

---

<sup>308</sup> Vgl. Schweizer : 178

<sup>309</sup> Schimmel (1997): 67

<sup>310</sup> Vgl. Schweizer 1996: 186

<sup>311</sup> Schimmel 1997: 21

<sup>312</sup> Ebd.

„Nach seinem Tod verbreitete einer seiner Anhänger die Nachricht, dass er nicht gestorben sei, sondern in der Verborgenheit im Gebirge lebe und am jüngsten Tage als Mahdi wiederkommen werde, um die Erde mit Gerechtigkeit zu füllen wie sie jetzt mit Ungerechtigkeit gefüllt ist. Der Parusiegläubige wurde bald von Muhammad ibn al-Hanafiya auf die übrigen Angehörigen des Hauses Alis, richtiger: auf den jeweils als letzten des Geschlechtes angesehen – 5., 7., 12. – Imam übertragen.“<sup>313</sup>

### 8.3 Sektentum in der Schi'a

---

Nach dem schiitischen Glauben sind die Imame unfehlbare Nachfahren des Propheten und solche von Ali – sie besitzen eine sich weitervererbende göttliche Lichtsubstanz. Der letzte Imam spielt bei den Schiiten allerdings eine entscheidende Rolle: Den schiitischen Chroniken zufolge soll der so genannte „Verborgene Imam“ nämlich kurz vor Ende der Zeiten für alle sichtbar werden und zum letzten „Heiligen Krieg“ des Islam aufrufen und die ganze Menschheit zum Islam bekehren.<sup>314</sup> In diesem Zusammenhang unterscheiden sich die Schiiten sehr von den Sunniten.

Die messianische Rolle des Mahdis könnte eine iranische Inspiration, beeinflusst von einer Art vorislamischem Zarathustra, gewesen sein. Die Figur aus der altpersischen Religion hiess Saoshyant (der Helfer), was im 10. Jh. als Erlöser-Mythos noch in der Erinnerung vieler Iraner existiert haben dürfte.<sup>315</sup> Diese Einstellung hatte enorme Konsequenzen auf die politischen Entwicklungen Irans. Denn dem Dogma nach soll der Wakil (Stellvertretende) den Propheten repräsentieren. Nach dieser Doktrin wäre erstens jede Herrschaft illegitim<sup>316</sup> und zweitens wäre die politische Macht des Klerus abgesichert, während sich die weltlichen Herrscher mit der Rolle der „Statthalter des Verborgenen“ zufrieden geben müssen.

„Der Fürst hatte auf die ranghöchsten Geistlichen zu hören, die im Namen dieses Imam über die ‚richtige‘ Moral wachten. Missachtete der Fürst den Rat seiner Koranglehrten, dann durften jene ihm den Gehorsam aufkündigen – mehr noch, sie hatten seinen Sturz zu fordern.“<sup>317</sup>

Dies war der Beginn der Konstitutionalisierung der politischen Macht der schiitischen Theokratie. Eine Entwicklung im schiitischen Glauben, die sich von der sunnitischen Richtung tief greifend unterscheidet.

Die Anzahl der Imame bei den unterschiedlichen schiitischen Richtungen variieren zwischen fünf bis 12. Daraus lässt sich schliessen, dass sich alle darin einig sind, dass Ali der erste Imam war, und seine Söhne sind als zweiter und dritter Imam zu rechnen. Zain al-Abidin, der Sohn von Hussein, gilt als vierter Imam, der wiederum mehrere Söhne hatte. Für die Gruppe Zaidiya, welche noch in Jemens Gebirgen zu finden ist, gilt Zaid, einer von Zain al-Abidins Söhnen, als fünfter und letzter Imam. Die übrigen Schiiten anerkennen nicht Zaid, sondern seinen Bruder Muhammad al-Baqir als fünften

---

<sup>313</sup> Ebd.: 83f.

<sup>314</sup> Vgl. Schweizer 1996: 205

<sup>315</sup> Vgl. ebd.

<sup>316</sup> Vgl. Tibi 1991: 188

<sup>317</sup> Schweizer 1996: 206

Imam. Sein Sohn Ga'far as-Sadiq, der sechste Imam, zählt zu den wichtigsten Imamen, da dieser die schiitische Rechtsschule gründete. Er hatte zwei Söhne, welche wiederum für weitere Verzweigung im schiitischen Glauben verantwortlich sind. Sein ältester Sohn Ismail starb vor seinem Vater. So entstand im Jahr 765 die Siebener-Schi'a bzw. die Glaubensrichtung der Ismailiten, welche selbst im Laufe der Geschichte eigene Spaltungen aufweist. Die Ismailiten sind der Auffassung, dass Ismail nicht gestorben sei, sondern im Verborgenen fortlebe.<sup>318</sup> „Er wird alle religiösen Systeme einschliesslich des Islams aufheben und die reine paradiesische Urreligion Adams zurückbringen; sie kennt keinen Kultus und besteht darin, dass Gottes Geschöpfe ihren Schöpfer preisen und seine Einheit bekennen sollen.“<sup>319</sup>

Die wichtigste historische Leistung der Ismailiten war der Bauernaufstand der Karmaten im 9. Jh. unter der Führung von Hamdan Karmet im Südwesten Irans, welcher bis ins Jahr 1030 anhielt. Die karmetische soziale Bewegung war eine militante Mischung von Sufismus und Schi'a. Das politische Ziel der Karmaten bestand darin, das Abbasiden-Kalifat zum Sturz zu bringen und die sunnitisch-türkisch-stämmigen Seldschiken aus dem Iran zu vertreiben.<sup>320</sup> (Siehe dazu Kapitel 8.4.3.)

Hervorgegangen aus dem ismailitischen Glauben, breitete sich die Fatimiden-Bewegung am Anfang des 10. Jh.s bis Nordafrika aus, wo sie ein Reich in Ägypten gründete, das zweihundert Jahre fort dauern sollte.

Eine weitere vom Ismailitenglauben stammende Bewegung ist die Assassiden-Bewegung unter Hasan-i Sabbah in Iran, die sich bis ins heutige Syrien ausweitete und deren Anhänger bei den Kreuzzügen mitwirkten. Die Assassiden, welche weltweit zu einer der frühesten terroristischen Organisationen zählen, wurden im 13. Jh. von den Mongolen im Iran und Mamluken in Syrien besiegt. Die ismailitische Verzweigung ist die grösste Abspaltung innerhalb der Schi'a.

Die Ismailiten machen heute ca. 15% aller Schiiten aus und leben vorwiegend in Pakistan, Indien (v.a. in den Bundesstaaten Gujarat und Maharashtra), Afghanistan, Jemen, Syrien, Tadschikistan, Ostafrika sowie in der ganzen westlichen Hemisphäre verstreut.<sup>321</sup>

Hatte der unfehlbare Imam Ga'far as-Sadiq bei der Wahl seines Nachfolgers doch einen Fehler gemacht? Die Zwölfer-Schiiten sind der Auffassung, dass der richtige Nachfolger der jüngere Bruder von Ismail Musa al-Kazim und somit der siebte Imam wäre. Die weiteren Imame sind wie folgt aufgelistet:

- 1) Ali ibn Abi Talib (gest. 661)
- 2) Hasan ibn Ali (gest. 669)
- 3) Hussein ibn-Ali (gest. 680)
- 4) Ali Zain al-Abidin (gest. 713)
- 5) Muhammad al-Baqir (gest. 733); Fünfer-Schi'a: Zaid (gest. 740)

---

<sup>318</sup> Vgl. Schimmel 1997:84

<sup>319</sup> Gronke 2003: 47

<sup>320</sup> Vgl. Schweizer 1996:190

<sup>321</sup> Vgl. Schimmel 1997: 87-88

- 6) Dschafar al-Sadiq (gest. 765)
- 7) Musa al-Kazim (gest. 799) Siebner-Schi'a: Mohammed ibn Ismail (der Verborgene Mahdi)
- 8) Ali al-Rida (gest. 818)
- 9) Muhammad al-Taqi (gest. 835)
- 10) Ali an-Naqi (gest. 865)
- 11) al-Hasan al-Askari (gest. 873)
- 12) Muhammad Al-Mahdi (der Verborgene Mahdi); Elewiten

Die Elewiten bilden eine geschlossene Gemeinschaft in der Zwölfer-Schi'a und weisen keinen organisierten Klerus auf. Man kann nur als Elewit geboren sein, sich aber nicht zu ihnen bekehren lassen. Die Nachfahren der Kizilbaschen (siehe Kapitel 8.5), welche sich hauptsächlich im Nordosten Anatoliens befinden, unterscheiden sich von ihren iranischen Nachbarn durch die starke Bindung an die türkische Sprache und die Einstufung mancher historischer Persönlichkeiten als Heilige – auf Grund dieser Differenzen sind sie als selbständige Gemeinschaft zu betrachten. Trotz Benachteiligungen durch die türkischen Regierungen haben sich die Elewiten im Laufe der Geschichte in der türkischen Gesellschaft behaupten können und machen 25% der türkischen Bevölkerung aus.

Nach der Doktrin der Zwölfer-Schi'a soll während der grossen Okkulation ein Stellvertreter aus dem schiitischen Klerus Mugtahids den Imam repräsentieren, und solange sich dieser in Verborgenheit befindet, ist jede Herrschaft illegitim.<sup>322</sup> Eine Doktrin, welche sich erst mit der Safawidendynastie und fünfhundert Jahre danach mit der islamischen Republik annähernd erfüllt hat.

Es muss darauf hingewiesen werden, dass mit Ausnahme der Verborgenen Imame alle oben genannten Imame ermordet worden sind.<sup>323</sup> Daher werden diese als Märtyrer verehrt – eine historische Tragödie, welche im Laufe der Schi'a-Geschichte zur Legitimierung und Verstärkung der oppositionellen Haltung gegenüber den restlichen Muslimen bzw. (vor allem in der Kolonialzeit) Andersgläubigen beigetragen hat.

Die Zwölfer-Schi'a-Anhänger, welche weltweit auf ca. 120 Millionen geschätzt werden, sind im Iran, in Irak, Afghanistan, Aserbeidschan, Tadschikistan, in der Türkei, in Pakistan, Indien, Jemen, Syrien und dem Libanon am meisten verbreitet.

#### **8.4 Die Schi'a als iranisch-religiöse Rebellion gegen die Araber**

---

Es gibt verschiedene Gründe, welche die Verbreitung des schiitischen Glaubens im Iran, die über eine längere Zeitspanne stattgefunden hat, begünstigt haben.

Wie bereits dargestellt, wurden die Iraner als grösste Ethnie unter den Mawali bis zum Ende der Omaiaden-Herrschaft als Mohammedaner zweiter Klasse behandelt. Aber dies betraf nicht nur die Iraner allein, sondern auch viele andere Völker, welche sich

<sup>322</sup> Vgl. Tibi 1991: 200

<sup>323</sup> Vgl. Thual, François (1998): *Geopolitique du Chiisme („Schiitische Geopolitik). Vom Französischen ins Persische übersetzt von Katayoun Basser. Vincennes. S. 22.*

auch wegen der enormen Bedeutung der arabischen Sprache von der jungen islamischen Gemeinschaft benachteiligt fühlten. Sicherlich haben einerseits die islamischen Unfähigkeiten bei der Integration der unterschiedlichsten Kulturen und andererseits die misslungene Durchführung der islamischen Idee durch habgierige Kalifate den Alleingang des Irans begünstigt. An dieser Stelle stellt sich die Frage, welche kulturellen und historischen Gegebenheiten Irans den Ablauf dieses Prozesses ermöglicht bzw. beschleunigt haben.

#### 8.4.1 Die Gegebenheiten aus vorislamischer Zeit

Bereits im antiken Persien haben die Könige den Status „Stellvertreter Gottes auf Erden“ genossen. Spätestens nach Dareios I. (522-486 v. Ch.) hat der König neben politischen Bestimmungen auch in punkto Glaubensfragen und Moral die Richtlinien festgelegt. Bereits Herodot berichtete, „dass die Herrscher der Meder als Gottkönige auftraten und sich nicht als gewöhnliche Sterbliche fühlten.“<sup>324</sup> So wurde der König mit der Gabe Gottes und Weisheit beschenkt. Ein Phänomen, welches zuvor auch bei den Assyriern, Ägyptern, und Babyloniern zu beobachten war. Der Stellvertreter Ahuramazda des zoroastrischen Gottes war nach altiranischen Sagen ein Yima – eine Gestalt, welche von den höchsten Göttern geschaffen wurde, um auf Erden die Menschheit zu regieren. „Zarathustra hatte diese Gestalt als dienstbaren Engel unter die Herrschaft des alleinigen Gottes Ahuramazda gestellt.“<sup>325</sup> So gesehen hatte die Verschmelzung der politischen und religiösen Autorität, wie sie bei den späteren Imame zu beobachten war, seit Dareios tiefe Wurzeln in der iranischen Tradition. Zudem waren die Iraner streng dynastisch orientiert. Das Werk „Schahname“ von Ferdousi (siehe Kapitel 8.1) bestätigt, dass der Blutsverwandtschaft in der iranischen Kultur ein besonderes Gewicht beigemessen wird – bei den zwölf Imamen handelt es sich um die Nachfahren des Propheten.

Wie noch genauer ausgeführt wird, haben die sozial-religiös motivierten und vom Gerechtigkeitssinn geleiteten Bauernaufstände viel zur Ausbreitung der Schi'a beigetragen. Auch bei diesem Phänomen existieren Parallelen zur vorislamischen Geschichte Irans. Der Prophet Mani (gest. 277) verkündete seine Offenbarungen, welche sich unter der verarmten Bevölkerung von Nordafrika bis Indien und China rasch ausbreiteten. Zu den prominentesten Anhängern Manis zählte der spätere Augustinus.<sup>326</sup> Zweihundertfünfzig Jahre nach Mani engagierte sich Mazdak (gest. 529), ein Anhänger Manis, in seinen Predigten für soziale Gerechtigkeit. Er kritisierte darin die „satanischen“ Grossgrundbesitzer, welche die bettelarmen Bauern gnadenlos ausbeuteten, und verkündete eine Art religiösen „Kommunismus“: „Gott aber wünsche, dass kein Mensch mehr Eigentum als der andere besitze, Gott habe alle Menschen gleich geschaffen, und gleich müssten sie auch in dieser irdischen Welt leben können.“<sup>327</sup> Die Folgen seiner revolutionären Predigten waren landesweite Unruhen und Bauernaufstände, die von König Khosro I. blutig niedergeschlagen wurden – Manis Gedankengut überdauerte jedoch.

---

<sup>324</sup> Vgl. Schweizer 1996: 72

<sup>325</sup> Vgl. ebd. 72

<sup>326</sup> Vgl. ebd. 48

<sup>327</sup> Mani zitiert nach Schweizer 1996: 47 (ohne genauere Angaben)

#### 8.4.2 Die nachislamischen Machtkonstellationen

Die ersten iranischen Dynastien nach dem Islamisierungsprozess (Tahiriden, Saffariden, Buyiden, Samaniden) hatten ein Legitimationsproblem. Denn der islamischen Anschauung zufolge sollte der Kalif als wahrer Stellvertreter des Propheten der politische Führer aller Muslime sein. Die iranischen Dynastien machten sich immer unverkennbar selbständig und liessen sich nur noch offiziell vom Kalifen mit ihrem Gebiet belehen.

Die iranischen Herrscher, welche zu diesem Zeitpunkt nichts mit den früheren Entwicklungen der Schi'a zu tun hatten, nutzten diesen innerarabischen Konflikt und sympathisierten mit der schiitischen Opposition, vor allem weil sie auf diesem Weg die Legitimität des Kalifen als wahrer Vertreter des Propheten absprechen konnten. Durch die Unterstützung von oben stieg anfänglich die Zahl der Schi'a-Anhänger im Iran. So war im 9. und 10. Jh. eine sukzessive Abkopplung vom Kalifat in Bagdad erfolgt. Durch die veränderte Machtkonstellation hat die Schi'a im iranischen Raum ihre oppositionelle Rolle mit der Religion der Machthaber getauscht – bis die Türken kamen.

#### 8.4.3 Die türkischen Einwanderungen

Im 11. Jh. begann die grosse Auswanderungswelle der türkischstämmigen Völker aus Zentralasien Richtung Iran. Sie gründeten eigene Staatswesen und Dynastien und konvertierten zum Islam. Diese neue Macht brachte auch ein eigenes Islamverständnis mit und trat als Träger und Verteidiger des sunnitischen Islam auf. Die Iraner, welche spätestens seit den Buyiden mehrheitlich zur Zwölfer-Schi'a übergegangen waren, wurden als politische Kraft für weitere Jahrhunderte ausgeschlossen. Die erste Dynastie der Ghaznawiden (977-1186) aus der Steppen Innerasiens assimilierte sich rasch und machte sich Irans Zivilisation zu Eigen.<sup>328</sup>

Aus dem Aralsee-Gebiet wanderten weitere Stämme zu, welche die Seldschukendynastie (1040-1194) gründeten. Sie eroberten die Buyiden-Gebiete und befreiten das Kalifat in Bagdad von der 110 Jahre andauernden Dominanz der Schi'a über die sunnitische Zentrale. Auch sie wurden überzeugte Sunniten und trugen zur Verbreitung des Islam massgeblich bei. Zu ihren grossen Erfolgen gehörten der Sieg gegen den byzantinischen Kaiser Romanos im Jahre 1071 und die Islamisierung der Völker in der heutigen Türkei.<sup>329</sup>

„Charakteristisch für die Seldschukenzeit wurde die Dichotomie von Kalif und Sultan, die für zwei de facto getrennte Autoritätsbereiche standen: während der Kalif nur noch die oberste religiöse und moralische Instanz der muslimischen Gemeinschaft war, vereinigte der Sultan in seiner Person die reale politische und militärische Macht.“<sup>330</sup>

Das Reich der Seldschuken brach zusammen und wurde von einer weiteren kurzlebigen

---

<sup>328</sup> Vgl. Gronke 2003: 39

<sup>329</sup> Vgl. ebd.: 41

<sup>330</sup> Ebd.: 43

Dynastie, derjenigen der Chorezmschahs (1077-1231), eingenommen, deren riesiges Reich von Anatolien bis Indien dem sunnitischen Glauben unterstand. Zugleich bewunderten und forderten sie die persische Literatur und Kunst und Persisch wurde in allen drei erwähnten Dynastien zur Hofsprache. Dennoch haben die eingewanderten türkischen Völker die ethnischen, religiösen, politischen und kulturellen Konstellationen in der Region von Grund auf verändert. Mit dem Eindringen der Türken prallten zwei gegensätzliche Lebensweisen aufeinander, nämlich diejenige der sesshaften Bevölkerung Irans und diejenige der nomadischen Stämme der Türken, welche für die Bauern wegen ihrer Herden eine Plage darstellten. Unterstützt durch das Militär, suchten sie meist Regionen mit günstigen klimatischen Bedingungen auf.

„Wo die Türken sich auf Dauer siedelten, veränderten sie den Charakter des Landes. [...] Trotz der kriegerischen Tüchtigkeit der Türken erwiesen sich die meisten der von ihnen begründeten Staatswesen aber als ziemlich labil; mangels einer festen Erbfolge und wegen der Vorstellung, dass das unterworfenen Territorium nicht dem Herrscher allein, sondern seiner gesamten Sippe gehöre, zerfielen sie früher oder später in verschiedene regionale Kleinstaaten [...].“<sup>331</sup>

Die Folgen waren Unruhen, welche meist von den Ismailiten organisiert waren. (Siehe Kapitel 8.3.)

Der Mongolensturm stellte mit Sicherheit die grösste Zäsur in der Geschichte Irans dar. Das Ende der Blütezeit der iranischen Kultur und Zivilisation hat einen Namen: Temudschin bzw. Dschingis Chan (gest. 1227). Unter Dschingis Chan vereinigten sich die zentralasiatischen Nomadenstämme im Jahre 1206 – daraus formierte sich eine der gefürchtetsten Militärmächte der Welt. Seine Heere zogen zwanzig Jahre später vom Pazifik bis zum Mittelmeer. Im Jahr 1215 erreichten sie das Reich der Chorezmschahs, wo sie eine Stadt nach der anderen eroberten: Merw, Samarkand, Buchara, Herat, Neishahpuor und Balch. Die Mongolen verfahren gnadenlos<sup>332</sup>; „wo immer sie auch hinkamen, liessen sie rauchende Trümmer und mannshoch getürmte Schädelpyramiden zurück.“<sup>333</sup> Die politischen und kulturellen Zentren, Universitäten und Bibliotheken haben sich nie wieder von diesem beispiellosen Zerstörungswerk erholen können. Bei diesen Eroberungszügen sympathisierten die türkischen Einwanderer, welche zahlenmässig wesentlich grösser waren, mit den Mongolen und folgten dem Heer Dschingis Chans. Somit wurden die Gegensätze zwischen den Iranern und den Türken, die nun auch die Mongolen auf ihrer Seite hatten, noch weiter verschärft.

„Im Laufe der Zeit wurden die Mongolen schliesslich durch die Türken vollständig absorbiert. Langfristig kam es daher nicht zu einer Mongolisierung, sondern zu einer verstärkten Türkisierung Irans. Der zweifache ethnische Charakter der Bevölkerung und damit der Gesellschaft Irans wurde nach dem Mongolensturm zu einer festen Grösse.“<sup>334</sup>

Ein Beispiel für die Türkisierung im Iran ist die Übernahme der türkischen Sprache im heutigen Aserbeidschan, wo früher Azerisch gesprochen wurde, ein persisches Idiom.

---

<sup>331</sup> Ebd.: 40

<sup>332</sup> Vgl. Ebd.: 49

<sup>333</sup> Schweizer, 1996.: 166

<sup>334</sup> Ebd.: 51



Die Dynastie der Ilchane (1256-1335) wurde von Hülegü (1256-1265), dem Enkel Dschingis Chans, gegründet. Im Jahr 1258 zog er nach Bagdad und beendete die fünfhundert Jahre alte Abbasidendynastie. Aus dieser Eroberung resultierte, dass das Zentrum der arabisch-islamischen Welt von Bagdad Richtung Westen, also nach Damaskus und Kairo, rückte. Auch dies verstärkte die ethnische, politische und religiöse Trennung zwischen den Iranern und Arabern.<sup>335</sup>

Auch die Mongolen übernahmen die persische Sprache und konvertierten zum sunnitischen Islam. Somit blieb der schiitische Glaube auch zu Ilchanen-Zeiten in der Opposition. Die Timuriden übernahmen auch das Steuersystem der Ilchanen, da sie nicht auf die lukrativen Einnahmen durch die als unislamisch betrachtete Steuer verzichten wollten. Zudem haben sie zusätzlich traditionelle mongolische Steuern wie etwa die „ikta“ (Belohnung) und „tiyul“ (Liegenschaft) eingeführt, welche die Bauern enorm unter Druck setzten.<sup>336</sup>

„Um diese Zeit hatten die bäuerliche Bevölkerung das Eigentumsrecht am landwirtschaftlich bearbeiteten Boden bereits nahezu vollständig eingebüsst; die ehemalige freien Dorfgemeinschaften waren alles in allem nur noch in geringen Resten vorhanden und ihr weiterer Verfall nicht aufzuhalten.“<sup>337</sup>

Die Folgen waren zahlreiche Bauernaufstände im 14. Jh. Zu den wichtigsten zählen: Der Bauernaufstände von Mazandaran (1350), Gilan (1370) Kerman (1373), Samarkand (1356) und Khorasan (1320-1330; bekannt als Aufstand von Sarbedaran) – allesamt waren schiitisch-sufistischer Prägung. Jene Aufstände, die auch von den enteigneten iranischen Feudalen unterstützt wurden, haben vorübergehend eigene Regierungen aufgestellt. Im Zuge dieser Aktionen wurde etwa in Khorasan die Erntesteuer von über 60% auf 30% reduziert.<sup>338</sup>

Neben den politischen und wirtschaftlichen Zielen, welche mit diesen Aufstände verfolgt wurden, haben diese zudem eine landesweite Verbreitung der Schi'a und des Sufiislam bewirkt. Petroushevski erklärt den schiitischen Charakter dieser Aufstände damit, dass die Bevölkerung sich zunehmend vom sunnitischen Glauben abgewandt hätte, da der sunnitische Klerus bedingungslos die mongolischen Feudalen unterstützt hätte.<sup>339</sup> Nach dieser Auffassung hat sich der oppositionelle Charakter der Schi'a einmal mehr als geeignet für die Befreiungstheologie der unterdrückten Massen im Iran erwiesen.

#### 8.4.4 Der Alleingang des Iran

Die Gründe dafür, dass die iranische Gesellschaft eine spezifische Position inmitten der islamischen Welt einnahm und sich im Vergleich zum restlichen sunnitischen Islam für eine islamische Sonderform entschieden hat, was zur grössten Trennung in den

---

<sup>335</sup> Vgl. Gronke, 2003: 52

<sup>336</sup> Vgl. ebd.: 63

<sup>337</sup> Ebd.

<sup>338</sup> Petroushevski (1973/1956): Dvijénie Cerbédarov v Khorassané („Der Aufstand von Sarbedaran“). Vom Russischen ins Persische übersetzt von Karim Keshawarz. In „Outchenié zapiski instituta vostokovédénia“. Payam. S. 50.

<sup>339</sup> Ebd.: 17

islamischen Gemeinschaften geführt haben, können wie folgt zusammengefasst werden:

- 1) Im Sinne des Arabozentrismus haben die arabischen Eroberer die nicht-arabischen Muslime zu zweitklassigen Mawali-Muslimen gemacht und deren sozialen Rechte eingeschränkt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die iranischen Völker, welche einst dem Grossreich der Sassaniden angehört hatten, in der neuen Konstellation in die Opposition gingen.
- 2) Ali, der Ahnenherr der Schiiten, behandelte die Mawali als gleichberechtigte Muslime. Daher war er bei den nicht-arabischen Völkern, vor allem bei den Persern, sehr beliebt.
- 3) Die iranische Herrschaft, welche nach der Islamisierungsphase Irans die politische Abkopplung von Bagdad anstrebte, unterstützte die schiitische Glaubensrichtung, um den Kalifen in Bagdad als unrechtmässigen Vertreter des Propheten abzuerkennen.
- 4) Die Tatsache, dass alle schiitischen Imame vom Kalifen umgebracht wurden, verleiht dem schiitischen Glauben eine Art vom Märtyrertum geprägte Widerstandsideologie. Die Schi'a war in unzähligen Bauernbewegungen das Leitmotiv der Unterdrückten.
- 5) Das Imamatsystem erwies sich für die Iraner, welche sehr dynastisch orientiert waren und bei denen die Blutsverwandtschaft immer grossgeschrieben wurde, als durchaus kompatibel. Die zwölf schiitischen Imame stammen allesamt aus der Prophetenlinie ab und stellen eine Art religiöse Dynastie dar.
- 6) Die messianische Wiederkehr des Mahdi war ein bekanntes Motiv aus dem vorislamischen Erbe, das bei den sunnitischen Muslimen auf keinen Anklang stiess.
- 7) Auch in den vorislamischen Epochen wurden die Könige als Gesandte des „Ahuramazda“ (= Name des Gottes) auf Erden angesehen. Das Gottkönigtum fand seine Fortsetzung im Imamatsystem.
- 8) Die arabische Sprache und ihrer Nimbus für den Islam einerseits und das Überleben der persische Sprache und Kultur andererseits haben dazu geführt, dass die beiden Kulturen schon ziemlich früh eigene Wege gingen und sich gegenseitig befruchteten – davon profitierten die abendländische Kulturen Jahrhunderte später.

## **8.5 Die Schi'a und das national-religiöse Gebilde Irans**

---

Das iranische Gebiet wurde bereits seit dem 11. Jh. durch türkische Nomaden von Zentralasien aus durchwandert. Die erste Rückwanderungswelle aus den Westen fand im 15. Jh. statt. Die turkmenischen Stämme Kara Koyunlu (1380-1469) und Ak Koyunlu (1396-1508), die als oghuzische Stämme bekannt sind, beherrschten das iranische Plateau, bis diese von den Kizilbaschen, den fanatischen Anhänger der Safawiden abgelöst wurden. Die Safawiden waren anfänglich eine Derwischgemeinschaft, die sich unter der Ilchanenherrschaft zu einer starken politischen und militärischen Macht im Nordwesten Irans entwickelt hatte. Ihr Glaube stellte eine Mischung aus altschamanischer Tradition, Schi'a, Sufitum und bewaffnetem Glaubenskampf dar.<sup>340</sup>

„Obgleich nominell Muslime, neigten die Turkmenen zu extremen religiösen Ansichten, so dass ihr

---

<sup>340</sup> Vgl. Gronke 2003, 65-66

islamischer Glaube mit einigem Recht als ein nur oberflächlich islamisiertes Heidentum geduldet worden ist, das seine in den innerasiatischen Steppen beheimateten schamanistischen Traditionen unter dem dünnen Überzug des Islams noch deutlich erkennen lässt.“<sup>341</sup>

Als sich die Kizilbaschen auf dem osmanischen Territorium aufhielten, weigerten sich diese, dem Sultan Steuern zu zahlen und Soldaten für die türkische Streitkräfte zur Verfügung zu stellen.

„Ihr Ordensmeister Heydar (gest. 1488) führte angeblich aufgrund eines Traumes, in dem Ali ihm erschienen war, eine rote Kappe mit zwölf Ausstülpungen ein, die man öfters als Symbol für die zwölf Imame der Schi'a gedeutet hat. Wegen der Farbe dieser Kopfbedeckung wurden ihre Träger von ihren Gegnern als Kizilbasch, ‚Rotköpfe‘ bezeichnet.“<sup>342</sup>

So wanderten die Kizilbaschen aus dem Osmanenreich Richtung Iran aus und unterstützten den schiitischen Safawidenorden bedingungslos. Ihr militärisches Potenzial war der Garant der Safawidendynastie (1501-1722), um das gesamte iranische Territorium sowohl militärisch als auch mit einer religiös geprägten sozialrevolutionären Propaganda zu erobern. Dies stellte einen grossen Einschnitt in der iranischen Geschichte dar, dessen Relevanz für den zeitgenössischen Iran keinesfalls unterschätzt werden darf.

Die Safawiden errichteten nach mehr als achthundert von Fremdherrschaft und den Zersplitterungen der lokalen Regierungen im Iran geprägten Jahren eine dauerhafte Zentralregierung ein. Der Gründer der Dynastie, Schah Ismail (gest. 1524), ein schiitisch geistlicher Ordenmeister, der sich bewusst „schahanschah“ (König aller Könige) nannte, kombinierte erstmalig die religiös-politische Macht des Königs wie einst im altpersischen Gottkönigtum.<sup>343</sup> Das geistliche Oberhaupt, das zahlreiche verfolgte Schiiten aus den Nachbarländern beherbergt hatte, träumte davon, den schiitischen Glauben über Iran hinaus zu tragen. Eine Parallele zur islamischen Revolution liegt auf der Hand.

Das Reich des „unbesiegbaren“ Schahs war geopolitisch von drei sunnitischen Mächten umgeben: Dem indischen Mogulreich, Usbekenchanat und vor allem dem Osmanischen Reich unter Sultan Selim I. (reg. 1512-1520), welcher erfolgreiche Eroberungszüge in Syrien, Ägypten und Palästina hinter sich hatte.<sup>344</sup> Mit dem Bekenntnis Irans zur Zwölfer-Schi'a und deren Einführung als Staatsreligion begann die endgültige religiöse Prägung des zu diesem Zeitpunkt noch weitgehend sunnitischen Irans als schiitisches Land. Die Sunniten wurden aus den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen, deren Koranschulen geschlossen und Geistlichen verfolgt. Von nun an fungierte der schiitische Glaube als bindendes Element der nationalen Einheit Irans und die religiöse Identität diente zur neuen Definition der Nation und der klaren Unterscheidung Irans von seinen Nachbarländern.

Der Konflikt mit den Osmanen schien unvermeidlich zu sein: Im Jahr 1514 trafen die verfeindeten Truppen auf der Hochebene von Tschaldiran aufeinander. Die türkische

---

<sup>341</sup> Ebd.: 66

<sup>342</sup> Ebd.: 67

<sup>343</sup> Vgl. ebd.: 69

<sup>344</sup> Vgl. Schweizer 1996: 208

Armee, welche im Gegensatz zu den Iranern im Besitz moderner Schusswaffen sowie Artillerie war, machte den vom Glauben geprägten Mut der iranischen Soldaten rasch zunichte. Dennoch wurde das Ziel des neuen Schahanschah – nämlich eine religiös geprägte Formung der Nation – in gewisser Weise erreicht, auch wenn sich der Export des schiitischen Glaubens als eine Utopie erwies. Ebenso kam es zu keiner Verwirklichung der sozialrevolutionären Ideale. Im Gegenteil: „Anstatt die Not der verarmten Bauern und Pächter zu lindern, wurden neue Steuern zum Wohl des Adels und der Grossgrundbesitzer verordnet.“<sup>345</sup>

Im Zuge der staatlichen Förderungen von Handel und Gewerbe durch die Safawiden stieg die Zahl der Bazarhändler, welche als grosszügige Spendengeber eine enge Beziehung zur Geistlichkeit pflegten, drastisch an. Zudem fungierten diese auch als Kreditgeber der Regierung. Die drei Institutionen Klerus, Bazar und Königshof kristallisierten sich fortan als die bestimmenden Elemente in der iranischen Gesellschaft heraus.

## **8.6 Jamal al-Din al-Afghani und der gescheiterte islamische Revivalismus**

---

Durch die intensivierten Kontakte mit den Kolonialmächten Grossbritannien und Russland ab dem Ende des 18. Jh.s wurde spätestens jetzt den Iranern klar, dass sie den Anschluss an die Grossmächte mit ihren wissenschaftlichen und zivilisatorischen Errungenschaften definitiv verpasst hatten.

Die islamischen Denker sahen den Ausweg aus der Misere im Reformislam. Die prominentesten waren der Perser Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) und sein ägyptischer Eleve Muhammad Abduh (1849-1905), der für die Errichtung einer islamischen Bewegung eintrat. Die Frage stellte sich: Wie konnte es sein, dass die Gemeinschaften mit der „besten Religion“ sowohl in geistiger als auch materieller Hinsicht erstarrt sind? Afghani vertrat die Meinung, dass es zwischen den Religionen (konkret: dem Islam) und den Naturwissenschaften, die ihre Ursprünge in den islamischen Gesellschaften hatten keine Disparitäten geben sollte. Aus diesem Grund plädierte er für die Gleichstellung der Offenbarungslehre und der rationalen Philosophie.

„Science is that noble thing that has no connection with any nation, and is not distinguished by anything but itself. [...] The Islamic religion is the closest of religions to science and knowledge, and there is no incompatibility between science and knowledge and the foundation of Islamic faith.“<sup>346</sup>

Nach Afghani, der westliche und islamische Länder bereiste, lag die Ursache der islamischen Misere an der Degeneration der Politik und Religion. Die Politik und damit die islamischen Völker befänden sich deshalb auf einem so niedrigen Level, weil es keine Geschlossenheit der Muslime gäbe, wie dies in der prophetischen Umma eigentlich vorgesehen sei. Zudem beschuldigte er die Kleriker, dass diese mehr ihre Autorität als die Quelle des Glaubens genossen. Er lehnte die wissenschaftlichen Errungenschaften des Westens nicht ab, während er jedoch den geistigen

---

<sup>345</sup> Schweizer 1996.: 213

<sup>346</sup> Answer of Jamal ad-Din to Renan. In: „Journal des Débats“. May 18, 1883. o.S. Zitiert nach Keddie, Nikki R. (1968): An Islamic Response to Imperialism. London. S. 183.

Entwicklungen des Abendlandes skeptisch gegenüberstand.<sup>347</sup> 1882 hat Afghani mit Abduh von Paris aus die pan-islamistische Zeitschrift „al-Urwa al-wuthqa“ herausgegeben, um die antikolonialistischen Bewegungen in den islamischen Ländern anzuleiten:

„[N]ur ein Zusammenschluss aller muslimischen Länder könne den übermächtigen europäischen Einfluss in der islamische Welt zurückdrängen und die dort vorherrschende Dekadenz, Lethargie und Resignation beseitigen, wobei Afghani sich durchaus für einen gewalttätigen Umsturz der bestehenden islamische Regime aussprach.“<sup>348</sup>

Das Ziel der nationalen Unabhängigkeit könne nur durch einen Einheitsblock der islamischen Länder geschaffen werden, so Afghani. Die Rückbesinnung auf die islamischen Prinzipien und Werte, welche so häufig von den modernen Islamisten als Alternative zur westlichen Dominanz propagiert werden, findet ihren Ursprung in Afghanis Gedanken. Dieser argumentierte in seinem Traktat „Islamic Solidarity“:

„Die Schismen und Spaltungen, die in moslemischen Staaten vorgekommen sind, entstehen nur aus dem Verständnis von Herrschern, die von den festen Prinzipien abgehen [sic!], worauf der islamische Glaube sich aufbaut, und sich vom durch ihre frühen Vorväter gefolgten Weg verlaufen. [...] Wenn diejenigen, die den Islam regieren, zu den Regeln ihres Gesetzes zurückkehren und ihr Verhalten darauf gestalten, was von frühen Generationen von Moslems in die Praxis umgesetzt wurde, wird es nicht lange sein [sic!], bevor Gott ihnen umfangreiche Macht gibt und ihnen Kraft verleiht, vergleichbar mit der, die von den orthodoxen Kalifen ausgeübt wurde, die Führer des Glaubens waren.“<sup>349</sup>

In seinen Schriftstücken bekommt der Islam ein antikoloniales Weltbild, die sich bis zu den heutigen islamistischen Strömungen weiterverfolgen lässt. Die religiöse Revitalisierung Afghanis fand nach lutherischem Vorbild statt:

„Die Reformation war ursprünglich natürlich keine Modernisierungsbewegung. Sie besass keine modernisierenden Impulse, sondern wollte eine neue und rein mittelalterliche sozio-politische religiöse Ordnung erreichen. Ursprünglich war der Protestantismus in der Tat eine religiöse Bewegung, die als solche die Welt neu zu strukturieren versuchte. Da sie aber gleichzeitig starke diesseitige Impulse besass, vermischten sich diese von Anfang an mit den wichtigsten soziopolitischen, wirtschaftlichen und kulturellen Wandlungstendenzen der europäischen [...] Gesellschaften zu Ende des 17. Jahrhunderts [...].“<sup>350</sup>

Auch bei Afghani waren es eher politische Umstände und die Konfrontation der islamischen Gemeinschaften mit dem Westen, die eine religiöse Reformation unvermeidlich erschienen liessen. Er gehörte zu den ersten islamischen Intellektuellen, welche die Unvereinbarkeiten zwischen dem abendländischen Geist und dem Islam erkannt und die Muslime vor einer Übernahme der westlichen Werte gewarnt hat.<sup>351</sup> Aus islamistischer Sicht hat Afghani Pionierarbeit geleistet. Daher ist er eher als Gründer des Islamismus denn als Islamreformer einzustufen.

<sup>347</sup> Vgl. Hoffman Fundamentalismus- Der Islam in Verteidigungshaltung

<sup>348</sup> Conermann, Stephan (2001): Afghânî, Jamâl ad-Dîn al-. In: Elger/Stolleis 2001

<sup>349</sup> Jamal al-Din al-Afghani, zitiert nach: Donehue, John J. / Esposito, John L. (1982): Islam in Transition. New York. S. 23. In der Übersetzung von Marshall 1988

<sup>350</sup> Eisenstadt, S. N. (1979): Tradition und Modernität. Frankfurt. S. 242f. Zitiert nach Tibi 1991: 69

<sup>351</sup> Vgl. dazu Anhang 4

Die Vorstösse Afghanis und Abduhs fanden jedoch kein grosses Echo bei ihren Zeitgenossen in der islamischen Welt. Sie schufen sich damit Feinde beim Klerus und in der Politik. Erst nach dem Tod von Afghani zu Beginn des 20. Jh.s. in der Konstitutionsrevolution Irans (siehe Kapitel 8.8) und ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. wurden ihre Schriften von den Islamisten, aber auch von Islamreformern entdeckt (etwa von Schariati; siehe Kapitel 8.11). Somit kann Afghani sowohl als Gründer des Reformislam als auch als Vater des Islamismus aufgefasst werden.

Als sein Schüler „Mirza Reza im Mai 1896 den persischen Herrscher Nassir ad-Din Shah (reg. 1848-1896) ermordete, verdächtigen viele Zeitgenossen Afghani als den geistigen Initiator dieses Attentates“.<sup>352</sup>

## 8.7 Die Reformation im schiitischen Klerus

---

In den schiitischen Überlieferungen war zu lesen, dass der Verborgene Imam Mahdi tausend Jahre nach seinem Verschwinden erscheinen und dem Elend auf Erden ein Ende setzen werde. Am 23. Mai 1844 verkündete der junge Ali Mohammad in der Hauptmoschee in Schiraz, er wäre der auserwählte Mahdi, der „Bab“, das Tor. Über Nacht verschaffte sich der Bab zahlreiche Anhänger im ganzen Land. Er kritisierte die Missstände des Landes, wofür auch die unfähige Geistlichkeit zuständig wäre, welche die Gottesbotschaft nicht verstanden hätte. Den Regierenden warf er vor, die Untertanen willkürlich auszubeuten und unmenschlich hohe Steuern zu verlangen. Er plädierte für eine Gleichheit der Männer und Frauen – Frauen sollten ihren Schleier ablegen.<sup>353</sup> Als in vielen Provinzen die Bauern im Namen des Bab bewaffnete Protestbewegungen organisierten und Gerechtigkeit verlangten, waren die Grossgrundbesitzer, der Schah und der Klerus alarmiert. Die Aufstände wurden blutig niedergeschlagen, der Bab und seine Anhängerschaft verfolgt. Er wurde verhaftet und am 9. Juli 1850 erschossen. Dennoch ging seine Bewegung weiter. Der neue Anführer hiess Mirza Hussein Ali Baha'ullah und führte die Bewegung von Irak und später von Palästina aus.<sup>354</sup> Er entwickelte die Babibewegung zu einer eigenständigen Religion weiter, mit dem Ziel, aus allen Religionen eine Weltreligion zu machen. Seine Anhänger wurden weiterhin verfolgt und selbst im heutigen Iran werden sie nicht anerkannt.

Der Schock der Babibewegung hinterliess grosse Narben beim iranischen Klerus, der nach der Safawidendynastie deutlich an Macht- und Einflussverlust litt. Der Klerus, der bis anhin unter dem Einfluss der Akhbari-Schule (nach ihrem Gründer Muhammad Sharif Astarabadi; gest. 1624) gestanden hatte, vertrat die traditionalistische Meinung, dass die Gläubigen nicht durch Vernunft („aql“), sondern durch die Tradition („naql“), d.h. durch den reichen Schatz an Überlieferungen des Propheten und der Imame selbst zur richtigen Erkenntnis kommen könnten. Und dazu bräuchten sie weder Vermittler noch die Stellvertretung der Imame.<sup>355</sup>

---

<sup>352</sup> Vgl. Conermann 2001: o.S.

<sup>353</sup> Vgl. Schweizer 1996: 254

<sup>354</sup> Vgl. ebd.

<sup>355</sup> Vgl. Algar, Hamid (1969): Religion and State in Iran. Berkeley. S. 7. / Ha'iri, Abdul-Hadi (1977): Shi'ism and Constitutionalism in Iran. Leiden. S. 66 / Mangol-Bayat, Philipp (1983): The Iranian Revolution of

Die rationalistische Schule „Usuli“ unter der Führung Aqa Muhammad baqer Behbahani (gest. 1793) nahm eine oppositionelle Haltung ein und lehnte die Erkenntnisse der Akhbari-Schule ab. Die Usuli-Schule setzte sich schliesslich durch und gestaltete die Klerusgemeinde hierarchisch. An deren Spitze stellte sie „Marja-e taqlid“ (nach dem Prinzip der Nachahmung = „taqlid“), der auf dem Weg der Ratio befähigt war, als geschulter Gelehrter autoritative Entscheidungen in religiösen Fragen zu treffen.

„Der Gelehrte kann durch eine Interpretation des Korans und der überlieferten Traditionen von Muhammad unter Verwendung einer rationalistischen Methode die aktuellen religiösen Probleme der Gläubigen zu lösen versuchen, und dadurch der Gemeinde eine religiöse Orientierung geben.“<sup>356</sup>

Von nun an konnte die schiitische Geistlichkeit ihre Unabhängigkeit vom Staat ausbauen. Sie war bemächtigt, selbst königliche Entscheidungen als unislamisch abzuerkennen und auf diese Art zu den eigenen Gunsten drastisch Druck auf die Herrschenden auszuüben (vgl. das nachfolgende Kapitel). Hinzu kam, dass die Einkünfte aus den schiitischen Pilger-Stätten Najef, Kerbela, Qom und Masch'had und Stiftungen aus Bazars diesen Prozess beschleunigten – eine historische Tatsache, welche zur grossen Unterscheidung zwischen dem schiitischen und dem sunnitischen Klerus geführt hat. Denn während die sunnitischen Ulama im Laufe der Geschichte hauptsächlich zur Legitimation der bestehenden Herrscher gedient haben, hat sich der konstitutionalisierte schiitische Klerus als resistent gegenüber dem Staat erwiesen, sich kaum instrumentalisieren lassen und so seine politischen Interessen besser durchsetzen können.<sup>357</sup> Als die Könige kamen und abdankten, bzw. ums Leben kamen, hatten die Ulama ihren festen Sitz nicht zu verteidigen brauchen.

## 8.8 Der Iran in der Moderne

---

Im 18. und 19. Jh. während der Ghadjarendynastie verpasste die iranische Gesellschaft endgültig den Modernisierungsprozess. Zahlreiche Kriege mit den russischen Nachbarn, die zum Verlust vieler Provinzen führten, Korruption am königlichen Hof sowie eine Wirtschaftsmisere verursachten eine tiefe Verelendung der Bevölkerung. Die Grosskapitalisten vom Bazar, die bis dato als Kreditgeber der Regierung fungierten, weigerten sich angesichts des Bankrotts des Staates durch die kostspieligen Kriege gegen Russland weitere Kredite zu gewähren. Der Staat reagierte folgendermassen: Einerseits begann er mit dem Verkauf von Konzessionen an ausländische Geschäftsleute, andererseits bewilligte er die Öffnung von ausländischen Banken im Iran, welche als Kreditgeber der Regierung die traditionelle Rolle der Bazarhändler übernehmen sollten. Dadurch war der Weg für die Abhängigkeit Irans von den europäischen Kolonialmächten frei. Im Gegenzug war jedoch der Konflikt zwischen dem Staat und den Grosshändlern entflammt. Die Ulama pflegten seit der Safawidendynastie vor allem durch zahlreiche Mischehen starke Bindungen zu den Bazar-Eliten. Der Nutzen lag auf beiden Seiten: Während die Händler mit den islamischen Spenden „chums“ und „zekat“ die finanzielle Not der Geistlichkeit deckten, trugen die Ulama als

---

1987/79: Fundamentalist or Modern? In: „Middle East Journal“. S. 21ff.

<sup>356</sup> Naficy, Mehdi (1993): Klerus, Basar und die iranische Revolution. Hamburg. S. 30.

<sup>357</sup> Vgl. Tibi 1991: 189

Gegenleistung zur Legitimierung des Reichtums der Bazar-Eliten bei. Ein perfektes Zusammenspiel, dessen Funktionalität bis heute seine Gültigkeit bewahrt hat. Die Geistlichkeit versuchte zunächst zwischen den Grosshändlern und der Regierung zu vermitteln – allerdings ohne Erfolg. Im Jahr 1890 erreichte der Konflikt seinen Höhepunkt, als der Schah einer britischen Firma eine weitere Ermächtigung für den Anbau, den Handel und Export von Tabak erteilte. Die Entsetzung der Bevölkerung – vor allem bei den Klein- und Grosshändlern – entlud sich durch die Mobilisierung der Ulama in einem Volksaufstand. Die Erklärung der Grossayatollahs des Tabakanbaus und -konsums für „haram“ (unrein) führte dazu, dass landesweit keine Tabakware mehr zu finden war. Der eingeschüchterte Schah, welcher das Schlimmste verhindern wollte, gab nach, machte den Vertrag rückgängig und musste eine hohe Entschädigung bezahlen. Der historische Bund zwischen dem Bazar und der Geistlichkeit trug zum ersten Mal Früchte. Dieses halbformelle Nationalbündnis mit einer starken traditionalistischen Prägung ist seither der ständige Begleiter und entscheidende Faktor in den Entwicklungen der iranischen Gemeinschaft.

## **8.9 Die Konstitutionsrevolution**

---

Ende des 19. Jh.s war die Regierung in akute Geldnot geraten. Die Lage spitzte sich zu, als der Staat wegen zwei kostspieligen Kuraufenthalten des Schahs im Ausland beträchtliche Summen von Russland erhielt, wodurch eine totale russische Kontrolle Russlands über den Iran drohte. Die Bevölkerung – geprägt durch das antikolonialistische Gedankengut Afghanis und motiviert durch den Sieg Japans (welches damals als unterentwickeltes Land galt) über Russland und die russische Revolution – protestierte landesweit, unter der Anführung der Ulama. Diesmal standen neben den Bazarhändler die weltlichen Intellektuellen als dritte Säule der iranischen Gesellschaft an ihrer Seite, welche die geistige und materielle Modernisierung Irans nach europäischem Muster anstrebten.

Die Proteste richteten sich zunehmend gegen die absolutistische Monarchie; die Forderung nach gerechteren staatlichen Institutionen und einer Verfassung („qanun-e asasi“) sowie einem Parlament („madschles“) wurden laut. Mozaffar ad-Din Schah (reg. 1896-1907) sah sich durch enormen Druck gezwungen, sich dem Willen des Volkes zu beugen. Damit fand die absolute Monarchie auf iranischem Boden nach 2500 Jahren zu Gunsten der konstitutionellen Monarchie ihr Ende. Die Ulama, welche ohnehin die grosse Mehrheit der Parlamentsabgeordneten ausmachten (vgl. dazu Abbildung 2 auf der nachfolgenden Seite), nutzten die Schwäche der Monarchie aus: Sie räumten sich mehr politische Macht ein, indem sie durch eine Ergänzung in der Verfassung von 1907, die nach belgischem Muster konzipiert war, ein fünfköpfiges Gremium von Geistlichen ins Leben riefen, die alle Beschlüsse des Parlaments bezüglich ihrer Vereinbarkeit mit der Schari'a überprüfen und notfalls korrigieren oder gar verhindern sollte. Diese Kommission ähnelte sehr der heutigen Form des Wächterrats von 2004. Jene Form der Regierung war jedoch von kurzer Dauer, da der Staatsstreich von Reza Chan der Ghadjaridendynastie ein jähes Ende setzte.



**Abbildung 2: Die Mitglieder des erste Parlaments vom 7. Oktober 1906 bis 23. Juni 1907<sup>358</sup>**



Die übermässige Vertretung der Geistlichkeit (mit Turban) unter den Abgeordneten sticht heraus.

## 8.10 Die Pahlavidynastie

Reza Chan gründete die neue Dynastie Pahlavi (1925-1979; der Name stammt aus vorislamischen Zeiten); seine Inthronisation erfolgte im Jahr 1925. Nach der Konsolidierung seiner Zentralmacht machte er sich an die strukturelle Modernisierung des Landes. Dies bedeutete zugleich die Abschaffung der verkrusteten Staatsstruktur und die Entmachtung des Klerus, der in den letzten Jahrhunderten durch interne Reformen und äussere Umstände (die wirtschaftliche Krise, welche sowohl die Bazaris als auch den königlichen Hof geschwächt hatte) enorm an politischer Bedeutung gewonnen hatte. Das Parlament wurde beibehalten, allerdings nur um die Entscheidungen des despotischen Schah formell zu unterzeichnen.<sup>359</sup>

<sup>358</sup> Quellennachweis: [www.iranchamber.com/history/photo\\_albums/cr\\_album1/cr\\_album1.php](http://www.iranchamber.com/history/photo_albums/cr_album1/cr_album1.php). Weitere Angaben fehlen.

<sup>359</sup> Vgl. Schweizer 1996 : 268

Der Gründer der Pahlavidynastie musste jedoch nach dem Zweiten Weltkrieg abdanken und den Weg für seinen jungen Sohn Mohammadreza freimachen, da er mit Nazi-Deutschland, dem späteren Verlierer des Krieges, sympathisiert hatte. Aber vor allem weil er mit einem Tabubruch die britische Weltmacht provoziert hatte, wollte er doch, dass die Iraner selber die Förderung der eigenen Rohstoffe in der Hand nehmen.<sup>360</sup> In seiner Regierungszeit verschaffte Reza Chan den Iranern eine neue Identität, welche gegen das Interesse des Klerus hauptsächlich vorislamisch geprägt war. Das neue Nationalgefühl der Iraner wurde hauptsächlich von den städtischen Intellektuellen sowie der Mittel- und Oberschicht getragen, welche die Religion als rückständig betrachteten. Sie entdeckten Ferdousis Gedichte als Nationalethos und sind seither bestrebt, die altpersischen Bräuche wieder neu zu beleben.

Der junge und unerfahrene Schah musste dem Wunsch der ausländischen Mächte nachgeben und somit die Ölförderung den Kartellen überlassen. Demzufolge endeten die Parlamentswahlen von 1953 mit dem Sieg der Nationalisten und Mohammad Mosaddegh wurde zum Premierminister gewählt. Die Verstaatlichung des Ölvorkommens des Landes durch die neue Regierung entmachtete die Briten über Nacht, und der junge Schah, der sich bis anhin den britischen Interessen gebeugt hatte, musste das Land Richtung Exil verlassen. Die ausländischen Ölkartelle („7 Schwestern“ genannt) boykottierten iranisches Öl und stürzten das Land in kürzester Zeit in eine tiefe Wirtschaftskrise. Der Aufenthalt des Schahs im Exil dauerte nur wenige Tage, da der von der CIA organisierte Putsch die Mosaddegh-Regierung als einzige demokratisch gewählte Regierung im Nahen Osten beseitigte, worauf die Geschäfte des Landes wieder dem Schah übergeben wurden. Von nun galt der Schah als Galionsfigur der Amerikaner und war in den Augen der Iraner gebrandmarkt.

Samuel Huntington schreibt in seiner Theorie des sozialen Wandels und politischer Entwicklung,

„[...] dass parallel zur Auflösung traditioneller Sozialstrukturen im Rahmen des sozialen Wandels der Aufbau neuer Institutionen erforderlich ist, die die neuen, durch die stattgefundenen Transformationsprozesse freigesetzten Kräfte politisch absorbieren, das neue Konfliktpotenzial institutionell kanalisieren und neue demokratische Mediatisierungsformen einleiten. Findet sozialer Wandel rasch ohne die erforderliche politische Institution Bildung statt, dann kann die Folge nicht Modernität, sondern politischer Verfall (political decay) sein.“<sup>361</sup>

Der Schah setzte den Modernisierungsprozess seines Vaters wenn auch halbherzig und oberflächlich fort, womit die Demokratisierung keineswegs vorangetrieben wurde. Im Gegenteil: Der riesige Geheimdienstapparat Sawak wurde geschaffen, um seine Autokratie zu schützen, und nur diejenigen Parteien wurden geduldet, die seine Richtlinien bejahten. Es wurden keine unabhängigen Gewerkschaften ins Leben gerufen und das Recht zu streiken blieb den Arbeitern untersagt. Während die strukturellen Veränderungen vor allem im Säkularisierungsprozess rasant vorangetrieben wurden, blieben die traditionellen Normen wie das autokratische System beibehalten. Das neue

---

<sup>360</sup> Vgl. ebd. 273

<sup>361</sup> Samuel P. Huntington, zitiert nach Tibi 1991: 194. Tibi nimmt Bezug auf: Huntington, Samuel P. (1969): Political Order in Changing Societies. New Haven.

politische Potenzial, das durch den Modernisierungsprozess freigesetzt wurde, traf auf keine adäquate politische Institution, um den Demokratisierungsprozess in Gang zu setzen.

Die Entmachtung der traditionellen Machtzentren, wie dasjenige von Klerus und Bazar im Sinne von Säkularisierungsbemühungen, bedeutete zugleich eine Annäherung bzw. Übernahme der westlichen Normen, was das Misstrauen des Volkes gegenüber dem Westen verstärkte.

Der unreflektiert am Westen orientierte Kurs des Schahs – unterstützt bzw. beschleunigt durch die Petrodollars<sup>362</sup> (siehe Anhang 5 und 6) stürzte die breite Masse des Volkes in eine tiefe Identitätskrise, worauf dieses den Ausweg in einer Rückbesinnung auf die traditionellen schiitischen Werte suchte.

### 8.11 Die Revolution

---

Der geistige Anstoss zur Revolution kam zuerst durch das Gedankengut des schiitischen Islamreformers Ali Schariati. Dies verdeutlicht, dass die Revolution mehr geistige Quellen besass als nur diejenigen der Geistlichkeit, der Nationalisten und Linken. Schariati, der an der Sorbonne studiert hatte, war stark von Afghanis Überlegungen beeinflusst. Denn wie Afghani sah er die Ursachen der „iranische Misere“ vor allem im Zerfall der eigenen Kultur und im Verlust der traditionellen Werte:<sup>363</sup>

„Niemals könnten sich die Moslems aus der selbstverschuldeten Knechtschaft gegenüber den westlichen Industriestaaten lösen, solange sie sich nicht auf die dynamischen Kräfte der eigenen Kultur besinnen würden.“<sup>364</sup>

Mit seiner Kritik verschonte er die Geistlichkeit keineswegs. Im Gegenteil: Schariati beschuldigte die Mullahs, sie hätten sehr viel dazu beigetragen, das Volk zu verdummen und irreführen; solche Männer hätten sich mehr an die Tradition einer erstarrten Feudalgesellschaft gehalten als an die „revolutionären Kräfte“ des Korans. Sie hätten darauf verzichtet, die schlechten Verhältnisse ändern zu wollen, denn dies sei ja angeblich erst dem Verborgenen Imam Mahdi vorbehalten. Die Moslems sollten, anstatt die Imame zu beweinen, den revolutionären Entschlossenheit zeigen und diesen nacheifern.<sup>365</sup> Während sich seine Anhängerschaft vor allem aus Intellektuellenkreisen rekrutierte, erreichte Khomeini dagegen eher die Konservativen oder Radikalorthodoxen.<sup>366</sup> In seiner Lehre von „wilayat-i faqih“<sup>367</sup> setzt er der über tausend Jahre andauernden Doktrin der Schi'a ein Ende und schlug eine islamische Regierung („hokumat-e islami“) vor. Damit wurde die Illegitimität der Herrschaft während der Okkupation durch den Gelehrten Mughahids beseitigt. Daraus ergab sich eine völlig neue Funktion des Klerus in den schiitischen Gesellschaften, was zu weiteren Unterschieden zu sunnitischen Gesellschaften führte.

---

<sup>362</sup> Vgl. dazu Anhang 5 und 6

<sup>363</sup> Vgl. Schweizer 1996: 310-312

<sup>364</sup> Ali Schariati, zitiert nach Schweizer 1996 : 311

<sup>365</sup> Vgl. Schweizer 1996: 311f.

<sup>366</sup> Vgl. dazu Anhang 7 und 8

<sup>367</sup> Vgl. dazu Anhang 9 und 10

Es waren also die Geistlichen, Intellektuellen – welche diesmal eine wesentlich grössere Rolle als bei der Konstitutionsrevolution gespielt haben – und die Bazarhändler (diese litten unter der wirtschaftlichen Öffnung des Landes und den internationalen Investitionen), welche die Revolution ins Rollen brachten.

Die gescheiterte Bodenreform stürzte das Land in eine weitere Krise, was eine gigantische Landflucht zur Folge hatte. Das Baugewerbe boomte auf Grund der gestiegenen Ölpreise und trieb anfänglich Millionen von entwurzelten Bauern in die Grossstädte. Diese wurden jedoch mit dem Ausbruch der Unruhen und der Stagnation in der Baubranche über Nacht arbeitslos.

Der Bund zwischen Klerus und Bazar und der Wunsch der Intellektuellen nach Freiheit mobilisierte Millionen von emigrierten Bauern, deren Protestbewegung die Abdankung des Schahs zur Folge hatte und der über 2500-jährigen Monarchie ein Ende setzte.

Die radikale Haltung des Klerus war massgebend, um sich von den übrigen revolutionären Parteien, den Linken und Nationalisten, die sich bis zur Beseitigung des Schahregimes engagiert haben, abzuheben und mit der Führung des charismatischen Ayatollah Khomeini den Machtapparat an sich zu reißen. Im Jahr 1979 wurde die „Islamische Republik“ ins Leben gerufen. Es handelt sich dabei um einen antagonistischen Begriff, der einerseits von den islamischen Prinzipien her nur die Souveränität Gottes anerkennt, und andererseits die Republik, welche die Souveränität für das Volk vorsieht.<sup>368</sup> Obwohl im Iran Parlamentswahlen und Präsidentschaftswahlen stattfinden, müssen die Kandidaten von religiösen Obrigkeiten zu „ehrlichen“ Muslimen erklärt werden.<sup>369</sup> Ein Ablauf, der die Ausscheidung vieler „unerwünschter Kandidaten“ von vornherein ermöglicht. Die Bevölkerung muss sich bei der Wahl mit den durch die geistliche Führung selektierten Kandidaten begnügen. Zudem sind der Wächterrat und der oberste religiöse Führer („faqih“) als letzte Instanzen bemächtigt, jegliche „unislamischen“ Gesetzgebungen – was auch immer darunter gemeint ist – zu blockieren und so den Volkswillen effizient zu untergraben.

Die Revolution hat sehr schnell ihre Massenbasis verloren. Viele Iraner wissen heute, dass diese Eigeninitiative nicht das Nonplusultra war und die Revolution ihre ursprünglichen Ziele wie die Demokratisierung und die politische Souveränität des Volkes und des Landes weit verfehlt hat. Die Theokraten, die nach der Revolution in den 80er-Jahren die Macht an sich gerissen hatten, duldeten keine Gegner und vertrieben die oppositionellen Gruppen ins Exil, unternahmen Massenverhaftungen und Massenexekutionen. Zahlreiche Parteien, welche zum Sieg der Revolution massgeblich beigetragen haben, wurden für verboten erklärt und damit der Jahrzehnte lang sehnsüchtig vermissten Meinungsfreiheit bereits nach kurzer Dauer ein Ende gesetzt.<sup>370</sup> Die Revolutionswächter Pasdaran ersetzten die einst so gefürchteten Geheimdienstler der Sawak und übertrafen diese sogar noch.

---

<sup>368</sup> Vgl. dazu Anhang 11

<sup>369</sup> Vgl. Jungwirth 2004

<sup>370</sup> Vgl. dazu Anhang 12

Zudem wurde die gesellschaftliche Position der Frauen durch die nach der Schari'a ausgerichtete Verfassung wesentlich verschlechtert.<sup>371</sup> Weitere Entwicklungen trugen zur Verschärfung der Problematik und dem Leiden der Bevölkerung bei.

Nach der Invasion der Streitkräfte Saddam Husseins gegen den Iran und dem Ausbruch des acht Jahre dauernden Iran-Irak-Krieges wurde das Regime im Irak sowohl vom Westen als auch von den damaligen Ostblockstaaten unterstützt. Es war das einzige Mal in der Geschichte des Kalten Kriegs, dass die beiden Supermächte in einer militärischen Auseinandersetzung die gleiche Partei unterstützten, nämlich den Irak – eine historische Einmaligkeit. Das iranische Volk fühlte sich folglich von der ganzen Welt betrogen.

Diese Tatsache trug massgeblich dazu bei, dass sich das Misstrauen der Iraner gegenüber dem Westen, welches ohnehin von den neuen Machthabern geschürt wurde, bestätigte – zugleich wurde die antiwestliche Haltung durch das Regime legitimiert. Diese Einstellung hat noch heute teilweise ihre Gültigkeit und demzufolge würde jegliche Druckausübung seitens des Westens weiterhin die Stellung des radikalen Flügels im Iran befestigen und zur weiteren Isolation des Landes führen. Die Macht des national-religiösen Elements der iranischen Kultur hat sich einmal mehr eindrücklich unter Beweis gestellt. „Die Feinde des Glaubens“ wurden durch die leidenschaftliche Teilnahme der frommen Masse, welche den Kampf Husseins gegen die Omayyaden als Ausdruck der Begierde nach Befreiung von den despotischen Herrschern als Passionsmotive ansah, bekämpft.<sup>372</sup>

Es sind inzwischen beinahe drei Jahrzehnte seit der Revolution vergangen, und da über die Hälfte der Iranerinnen und Iraner unter 25 Jahre alt sind, hat diese Generation vollkommen unterschiedliche Zielsetzungen und andere Ideale als die Generation zuvor, welche die Revolution miterlebt und mitgestaltet hat. Trotz der Propaganda des Mullah-Regimes, welche die Vereinigten Staaten von Amerika für jede Misere im Land verantwortlich macht, tendiert die junge Generation zur Öffnung des Landes. Selbst eine überwiegende Mehrheit von ihnen befürwortete bereits Ende der 90er-Jahre die Normalisierung der Beziehungen zu den USA, was zu einer Polarisierung der Bevölkerung führte. So gibt es neben den Jungen, die sich einen Machwechsel herbeiwünschen auch die Skeptiker, welche dem Westen nicht über den Weg trauen.

Die Wahl des gemässigten Politikers Mohammad Chatami Mitte der 90er-Jahre ins Präsidentenamt war ein Zeichen dafür, dass die Interessen der jungen Generation im Iran keineswegs mit der radikalen Haltung des Klerus übereinstimmen. Zum ersten Mal nach der Revolution war das Regime unter der religiösen Führung Khameneis und dem Wächterrat damit konfrontiert, die Mehrheit des Volkes in den eigenen offiziellen Zahlen nicht hinter sich zu haben. Dies war der Startschuss für die Auseinandersetzung zwischen den radikalen und den gemässigten Kräften im Iran.

Obwohl die Macht des Präsidenten nach einer iranischen Machtkonspiration durch den

---

<sup>371</sup> Vgl. dazu Anhang 13

<sup>372</sup> Vgl. Schimmel 1997: 21

Wächterrät stark minimiert war, hat Chatamis Regierung sich für mehr Meinungsfreiheit und Mässigung eingesetzt und die Öffnung des Landes Richtung Westens genügend signalisiert. Diese Bemühungen wurden aber stets vom Westen ignoriert, womit einerseits die Bewegungen der Gemässigten im Iran in keinster Weise unterstützt wurden. Andererseits haben die westlichen Mächte die Gelegenheit verpasst, das durch die Wahl des gemässigten Präsidenten Chatami gesetzte positive Signal des iranischen Volkes wahrzunehmen und den Gegenschritt zu wagen, es bei seinem beschwerlichen Weg zu unterstützen.

Die junge Generation, welche die Taten des gemässigten Chatami als mangelhaft einstufte, zeigte sich über die Distanzierung des Westens während der Amtszeit Khatamis enttäuscht. Sie hielt sich frustriert von den weiteren Wahlurnen fern, womit der Weg frei war für Hardliner wie Ahmadinejad, der die unterdessen vervielfachte Anzahl der Armen im Land repräsentierte. Jetzt erlitt der Demokratisierungsprozess im Iran einen weiteren Rückschlag.

Von der Verschwörungstheorie des Machtapparates und dessen Propaganda ausgehend, werden die USA und die Zionisten für alle Misere des Landes verantwortlich gemacht. Das Propagandasystem, das seit den Anfängen der Revolution den Ideologisierungsbemühungen des Regimes gedient hat, erntet zurzeit zum wiederholten Mal seine Früchte. Dies reflektiert sich an der Enttäuschung der Wählerschaft, vor allem bei der urbanen Bevölkerung. Da die reformorientierte Regierung Khatamis bei weitem ihre Ziele verfehlt hat, entstand eine niedrige Wahlbeteiligung, was dem radikalen Populisten Ahmadinejad zur Macht verhalf. Aber es verhält sich anders mit der Landbevölkerung, welche einerseits massiv von der Regierung subventioniert werden und sich als Gegenzug bei Machtdemonstrationen von den Mullahs mobilisieren lassen.

Wirtschaftlich ist das Land zurzeit am Boden und profitiert lediglich von den gestiegenen Ölpreisen, die über 80% der Einnahmen der Regierung ausmachen. Neben dem achtjährigen Krieg gegen den Irak, dessen Schäden eine tiefe Wunde hinterlassen haben, die längst nicht überwunden ist, leidet der Iran ökonomisch unter der Wirtschaftsblockade der USA, die seit dem Geiseldrama von 1982 anhält. Auch die Vettergesellschaft der zahlreichen „Bonyads“ (Stiftungen), die über 80% des iranischen Handels ausmachen, verschärft die Misere. Die Folge davon ist eine enorm angestiegene Arbeitslosenquote, welche durch die hohe Wachstumsrate bedrohliche Dimensionen annimmt.

Zudem tragen die Drogenproblematik, die Diskussion um die Frauenrechte und der Meinungsfreiheit der Presse innenpolitisch zur Instabilität des Regimes bei.

In aussenpolitischer Hinsicht ist der Iran seit der Revolution und durch seine radikale Haltung gegenüber dem Westen – vor allem gegenüber den USA und Israel – auf der internationalen Ebene gänzlich isoliert. Das Geiseldrama und die Rushdie-Affäre trugen zu dieser Distanzierung vom Westen massgeblich bei. Zudem erwies sich der Export der Revolution in andere Islamische Länder als Utopie. Die religiöse Kluft zwischen den iranischen Schiiten und den restlichen Sunniten war wesentlich bedeutender, als die

Machthaber in Teheran erhofft hatten.

Die Tatsache, dass der Irak in den 90er-Jahren von den Alliierten angegriffen wurde, führte zur weiteren Irritation des Volkes und verstärkte den Verdacht, dass die Grossmächte einzig und allein ihre Interessen vertreten und nicht die so genannten Demokratisierungsprozesse in der Region unterstützen wollten. Diese „antiiranische Haltung“ des Westens, vor allem wegen des Parteiergreifens im Iran-Irak-Krieg zu Gunsten des Irak, hat massgeblich dazu geführt, dass sich viele Iraner vom Westen abwandten. Dies wurde durch den permanenten Propagandadruck des Regimes und seines riesigen Apparats bewusst verstärkt.

Nach dem 11. September und der Erklärung Irans zum „Schurkenstaat“ seitens der USA sowie der Stationierung von über 200 000 Soldaten im Osten und Westen Irans waren die Machthaber in Teheran alarmiert. Aus ihrer Sicht machen diese Tatsachen ihr Atomprogramm unausweichlich, um mit besseren Karten am Verhandlungstisch teilzunehmen und sich langfristig aus der internationalen Isolation zu befreien. Ausserdem dient die Atompolitik des iranischen Regimes ein weiteres Mal dazu, von der innenpolitischen Misere auf die Aussenpolitik abzulenken. Auch in der Vergangenheit, wie bei der Affäre Salman Rushdie bzw. durch die Verlängerung des Iran-Irak-Krieges, hat man die Mobilisierung ihrer Anhängerschaft erreicht um die Opposition einzuschüchtern und Geschlossenheit nach aussen zu demonstrieren.

Mit dem Aufkommen des neuen Wirtschaftspotenzials der chinesischen und indischen Märkte ist die iranische Abhängigkeit vom Westen auf ein Minimum reduziert. Diese Distanzierung verschafft den radikalen Machthabern in Teheran weitere Handlungsfreiheiten, die eine Demokratisierung des Landes in die Ferne rücken lassen.

## 9. Nachwort

Die Sozialwissenschaftler, welche bis vor wenigen Jahren kein besonderes Interesse an den Religionen als Forschungsobjekt gezeigt haben, scheinen dieses nun sukzessive wiederzuentdecken.<sup>373</sup> Während in der Moderne im Zuge der Säkularisierung die Religion als „Überrest“ einer früheren Gesellschaftsepoche angesehen und als Forschungsgegenstand dementsprechend marginal behandelt wurde, hat sie in der Postmoderne im Zuge der kulturellen Spannungen wieder an Bedeutung gewonnen. Wie Ronald Robertson aufgezeigt hat, beharren lokale Kulturen im Zeitalter der Globalisierung im Zuge ihres Widerstands auf den eigenen Identitäten. Dabei kommt der Religion als eine der wichtigsten Komponenten der Kultur und Sinn stiftendes Element eine grosse Bedeutung zu, wobei Religion in diesem Prozess durchaus auch politische Dimensionen einnehmen kann. Die Aufladung des Politischen mit religiösen Inhalten findet jedoch nicht nur in den islamischen Gemeinschaften statt. Dieses Phänomen ist auch im Westen, in den letzten Jahrzehnten vor allem in den USA, feststellbar. Da durch das Voranschreiten der Globalisierung der säkulare Nationalstaat sukzessive geschwächt wird, sollte es nicht verwundern, dass die religiöse Politik das entstandene Vakuum gefüllt hat und immer deutlicher an Bedeutung gewinnt.

Beim anstehenden Problem zwischen den islamischen Gemeinschaften und dem Westen handelt es sich durchaus um kein neues Phänomen, das erst seit dem Sechstage-Krieg oder dem 11. September 2001 bestünde. Im Verlauf dieser Arbeit hat sich herauskristallisiert, dass die bestehende Spannung zwischen dem Abend- und Morgenland als eine Folge verschiedener Faktoren betrachtet werden muss:

- 1) Kolonialismus
- 2) Moderne
- 3) Postmoderne und intensiver Globalisierungsprozess
- 4) Verwestlichung

Generell gesagt, handelt es sich um Interessengegensätze und Verteilungsdifferenzen, deren Anfänge in der Kolonialisierungsphase zu suchen sind. Im Zuge letzterer entstand eine Rivalität, welche durch die historische Feindschaft zwischen dem christlichen Abendland und dem muslimischen Morgenland noch zusätzlich an Form gewann.

Die islamischen Gemeinschaften erfahren die Kolonialisierungsphase als eine Konfusion, welche den Mongolensturm und die Kreuzzüge bei Weitem übertraf. Die Linien, welche die Kolonialherrscher in der Vergangenheit kapriziös durch die Landkarte zogen, haben jedoch Konsequenzen gezeigt, unter denen die nachkoloniale Welt noch heute zu leiden hat.<sup>374</sup>

Der Dreissigjährige Krieg in Europa und der daraus resultierende Säkularisierungsprozess sind eng mit westlichen Werten wie Demokratie, den

---

<sup>373</sup> Vgl. Prisching o.j.

<sup>374</sup> Vgl. Barber, Benjamin R. (1996): Coca Cola und heiliger Krieg. New York.15



Menschenrechten, Pluralismus und Toleranz verbunden. Eine historische Voraussetzung, welche vor allem den stammesorientierten arabischen Gemeinschaften fehlt und diese neben der für sie schwierigen Nationalstaatlichkeit vor eine unlösbare Aufgabe stellt: Der Islam, welcher sich im Laufe der Geschichte stets berechtigt fühlte, sich in weltliche Angelegenheiten einzumischen, sollte sich nun mit einem Mal nach dem Vorbild der christlichen Welt säkularisieren.

Ein säkularisierter Islam hat jedoch nie existiert. Und in einer Phase, wo die Muslime in einer intensivierten Globalisierung mit ihrem Werteverlust und moderner Ausbeutung konfrontiert werden, darf man sich darüber nicht wundern, dass sich gerade der politische Islam als Befreiungstheologie und politische Plattform der betroffenen Kulturen anbietet, die Massen erreicht und auch mobilisiert. Doch wenn sich die Reaktion der betroffenen Völker in Form einer islamistischen Bewegung radikalisiert manifestiert, heisst dies lange nicht, dass der Islam automatisch radikal-fundamentalistisch veranlagt wäre. Vielmehr lässt sich daran erkennen, dass die Zustände, welche seit dem Kolonialismus (wirtschaftlich, politisch) und der intensivierten Globalisierung (kulturell) Überhand genommen haben, die Grundlagen darstellen, welche von der breite Masse der betroffenen Länder abgelehnt werden. Dies führt im Extremfall zu jener blindwütigen Reaktion dieser Völker auf Kolonialismus, Nationalstaatlichkeit und Imperialismus und auf deren ökonomische Abkömmlinge, Kapitalismus und Modernität.

„[Der Islamismus] ist eine neue Artikulationsform, die keineswegs religiöser Natur ist, sondern eine Folge politischer Instrumentalisierung. Wie Sir Peter Ustinov vor seinem Tod sagte: ‚Der Terrorismus ist der Krieg der Armen gegen die Reichen, der Krieg aber ist der Terrorismus der Reichen gegen die Armen.‘“<sup>375</sup>

Die islamistische Bewegung, welche unter anderem durch den intensivierten Globalisierungsprozess und dessen Nebeneffekte wie die zunehmende Verwestlichung entstanden ist, ist wie die Bewegung der Globalisierungsgegner selbst globalisiert worden – der Islam hat sich zu einem globalen Phänomen entwickelt. Gemäss Robertsons Argumentation birgt die Globalisierung jedoch nicht nur Gefährdungen für die islamische Identität, gleichwohl bietet zugleich die Möglichkeit, Identität zu verschaffen und schützen<sup>376</sup>: Während die nach dem Westen emigrierten Muslime in den 60er- und 70er-Jahren Wert darauf legten, sich zumindest äusserlich zu assimilieren, tendiert die nächste Generation nun eher dazu, die eigenen islamischen Wurzeln zu betonen, was unter anderem die Kopftuchdebatte zur Folge hatte. Zudem hat es die Globalisierung den Muslimen ermöglicht, per Internet ihre (wenn auch virtuelle) eigene Umma zu schaffen.

So gesehen, ist der Islamismus nicht nur durch die Wahrnehmung einer globalisierungsbedingten Relativierung bzw. Bedrohung der islamischen Kulturen zu Stande gekommen, sondern kann auch als Folge einer globalen Entwicklung eines neuartigen kulturellen Selbstbewusstseins betrachtet werden. Dieses resultiert aus der globalen Verbreitung islamischer Ideen und Werte – genauer gesagt: Die globale

---

<sup>375</sup> Richter 2005

<sup>376</sup> Vgl. o.A.4 (o.J.): Verwestlichung. [www.de.wikipedia.org/wiki/Verwestlichung](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Verwestlichung) (28.06.2011)

Wertschätzung des Rechtes auf eine selbständige authentische Kultur und deren Selbstbestimmung, wäre angebracht auf allgemeingültige Anerkennung zu stossen.

Die Untersuchung der schiitischen und sunnitischen Glaubensrichtungen veranschaulichte, wie unterschiedlich sich die lokalen Kulturen und deren Eigendynamik mit der islamischen Idee vermischen und anpassen lassen. Als Extrakt daraus kann postuliert werden, dass keineswegs von „dem Islam“ in der Einzahl – als ob es sich dabei um einen homogenen Block handle – die Rede sein kann. Was diese Gesellschaften verbindet, sind neben dem „Text-Islam“ ihre Erfahrungen mit dem Kolonialismus und dem intensivierten Globalisierungsprozess, dessen Einflussnahme die Relativierung der lokalen Werte und Normen verursacht. Ihre Reaktionen auf diese Irritationen können indes sehr unterschiedlich ausfallen.

Die Bedeutung des Islam in den jeweiligen Gesellschaften und dessen Rolle in zeitgenössischen Spannungen variieren von Fall zu Fall: Während die zivilisatorischen Errungenschaften bei den Arabern erst nach der Islamisierungsphase erreicht wurden, erlebten die Iraner die Islamisierung zwiespältig. Die iranische Zivilisation, welche viel älter ist als die islamische, konnte sich einerseits verkrusteter Strukturen entledigen und die eigene Kultur in der neuen Religion zur Entfaltung bringen. Die enorm angestiegenen Zahlen der Wissenschaftler und Poeten nach der Islamisierungsphase belegen dies. Andererseits mussten sich die dynastisch denkenden Iraner, welche an eine zentralisierte Herrschaft gewöhnt waren, den neuen Umständen anpassen bzw. den Islam unter den gegebenen Umständen nach altpersischen Normen und Werten umdefinieren, woraus die grösste innerislamische Trennung zwischen den Schiiten und den Sunniten resultierte.

Die stammesorientierten Araber, welche mit der Umma-Doktrin nicht viel anzufangen wussten, wurden im Zuge der Kolonialisierung umso heftiger mit der Herausforderung, welche die Nationsbildung nach modernem, westlichem Muster stellte, konfrontiert.

Ganz anders die zentralistisch orientierten Iraner im 15. Jh., welche gerade die Religion – wenn auch in ihrer schiitischen Form – zu einer neuen Nationenbildung ab dem 16. Jh. genutzt haben. Nach der Revolution musste die iranische Geistlichkeit, welche selbst von der Umma-Doktrin und dem Export der Revolution träumte, selber die Erfahrung machen, dass zwischen dem tatsächlichen Islam und seinen Idealen eine beachtliche Kluft existiert.

Es ist jedoch von Grund auf falsch und unverhältnismässig, die bestehende Spannung zwischen dem Abend- und Morgenland als einen „Krieg der Kulturen“ zu bezeichnen, wie dies Samuel P. Huntington tut. Die Behauptung, vom Islamismus gehe die grösste Gefahr für die moderne westliche Zivilisation aus, womit der Ost-West-Konflikt abgelöst werde, "mutet angesichts der realen internationalen Machtverhältnisse grotesk an"<sup>377</sup>. Nichtsdestotrotz ist das durch den Zerfall des Ostblocks abhanden gekommene Feindbild inzwischen erfolgreich durch dasjenige des Islam ersetzt worden. Damit einhergehend sind den islamischen Gesellschaften sowohl politische und wirtschaftliche

---

<sup>377</sup> Pinn/Wehner 1994

Machtansprüche als auch die kulturelle Dominanz des Westens aufgezwungen worden. Der Kampf gegen die regressiven Kräfte des Islam – die so genannten Fundamentalisten – scheint seine Rechtfertigung gefunden zu haben.

Es ist merkwürdig, mit welcher Trivialität und mit welchem Allgemeingültigkeitsanspruch die christliche Welt versucht, der Islamischen Welt gutväterliche Ratschläge zu erteilen und zu bestimmen, wie dieser sich zu entwickeln hätte.<sup>378</sup> Das Zusammenrücken der Kulturen im Zuge der Globalisierung wird in westlichem Gedankengut meist als homogenisierender Prozess aufgefasst. Dabei bleibt oft unthematisiert, dass es sich dabei im Grunde um einen Versuch handelt, die Welt nach „unseren“ zivilisatorischen Vorstellungen zu gestalten. Es handelt sich dabei um neokolonialistisches, bei der breiten Masse der westlichen Bevölkerung verankertes Gedankengut, welches von politischen Entscheidungsträgern, die ihre Machtansprüche in ehemaligen Kolonien konsolidiert haben, bewusst geschürt wird.

Die Frage stellt sich: Wovor hat man im Westen Angst? Geht es um die Bewahrung der eigenen Werte, welche ihren Allgemeingültigkeitsanspruch verlieren könnten oder um die Gefährdung des westlichen Wohlstandes und der ökonomischen Belangen, besonders bezüglich der Dispositionsmacht über die Ölquellen des Nahen Osten? Die westliche Haltung ist von einer Doppelmoral geprägt: Einerseits ist man bemüht, den eigenen Lebensstandard und Arbeitsplätze zu bewahren, andererseits zeigt man sich bestrebt, die ganze Welt im Sinne des „internationalen Friedens“ zur eigenen Demokratie zu „bekehren“. Dabei vergisst man leicht, dass Überzeugungsarbeit nicht fruchtet, solange man zugleich ausbeutet.

Es ist schwer vorstellbar, dass die westliche Realität mit ihren sich aufs Banner geschriebenen Werten wie Zivilisation, Freiheit, und Toleranz – welche im scheinbaren Gegensatz zur als „irrational und rückschrittlich“ imaginierten islamischen Welt stehen –, nichts mit dem Errichten und Aufrechterhalten von Machtstrukturen und Institutionen zu tun hat. Vor dieser Prämisse erscheint die ethnozentrisch ignorante Einstellung gegenüber den islamischen Kulturen, welche sich, anstatt sich nach den eigenen kulturellen Modellvorgaben weiterzuentwickeln, zur westlichen Vorstellung von „Pluralismus“ wechseln sollten, um unsere „besseren“ und „kultivierteren“ Methoden anzunehmen, umso fragwürdiger. Gewiss ist die Bevormundung gut gemeint und es hat seinen Sinn, die Muslime von ihrer „fundamentalistischen“ Denkweise zu befreien und einen säkularen Islam zu entwickeln. Doch gute Absichten genügen nicht; dazu gehören vor allem Kenntnisse und Respekt den anderen Kulturen gegenüber.

Durch eine Betrachtung der eigenen Werte als „qua naturae“ überlegen – ein seit dem Kolonialismus im Westen gängiges Denkmuster –, wird die Vorstellung von der Ebenbürtigkeit der Kulturen zunichte gemacht. Doch gerade dies stellt die zwingende Prämisse für ein gegenseitiges Kennenlernen und Näherkommen dar.

„In allen Zeitaltern der Geschichte haben religiöse Menschen die Erfahrung durchlebt, sich mit der Unterstützung ihrer jeweiligen Traditionen dem Wandel und den neuen

---

<sup>378</sup> Vgl. Pinn/Wehner 1994

Herausforderungen ihrer Zeit stellen zu müssen“.<sup>379</sup> So sollte es auch für die islamischen Gemeinschaften möglich sein, mit Rücksichtnahme auf die lokalen Gegebenheiten einen eigenen Weg zu finden, um sich auf der Basis ihrer eigenen traditionellen Werte zu entwickeln.

Die koloniale Vergangenheit des Westens ist ein Kapitel der abendländischen Geschichte, welches unbedingt einer adäquaten Aufarbeitung bedarf. Und genau wie die Muslime, welche nicht darum herumkommen, sich durch eine zeitgemäße Auslegung der Schari'a den neuen Umständen anzupassen, können auch die ehemaligen Kolonialmächte ohne ihre eigenen Schuldbekenntnisse kein friedliches Nebeneinanderleben erreichen.

---

<sup>379</sup> Maisami 2004

## Anhang

1) Proklamation Napoleon Bonapartes an das ägyptische Volk (1798):

„Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers! Es gibt keinen Gott ausser Gott; Er hat keinen Sohn und keinen Gefährten in seiner Herrschaft!

Von Seiten Frankreichs, das auf der Freiheit und der Gleichheit beruht, tut der Oberbefehlshaber, Kommandant der französischen Heere, Bonaparte, allen Bewohnern Ägyptens kund, dass die [...] [Mamluken], die über das Land Ägypten herrschen, die Rechte der französischen Nation missachtet und geschädigt und ihren Händlern durch alle Arten von Schikanen und Feindseligkeiten Unrecht zugefügt haben. Nun ist die Stunde der Bestrafung gekommen. Es dauert nun schon viele lange Jahrhunderte, dass dieser Schwarm aus Georgien und dem Tscherkessenland dieses schöne Land verdirbt, das zu den besten gehört, die es auf dem ganzen Erdball gibt. Der Herr der Menschen in aller Welt ist aller Dinge mächtig. Er hat das Ende ihrer Macht angeordnet.

Ihr Ägypter, man hat euch vielleicht vorsagen wollen, dass ich nicht in dieser Absicht gekommen sei, sondern vielmehr um eure Religion zu zerstören. Dies ist eine offenkundige Lüge; schenkt ihr keinen Glauben! Sagt vielmehr den Verleumdern, dass ich zu euch gekommen bin, um euer Recht aus der Hand der Unrechttuer zu befreien, und dass ich mehr als die Mamluken Gott – er ist hoch und erhaben – diene und seinen Propheten und den herrlichen Koran verehere. Sagt ihnen auch, dass alle Menschen vor Gott gleich sind und dass das, was sie voneinander unterscheidet, ihr Verstand sei, ihre Vorzüge und ihr Wissen. [...] Ihr Scheichs, Kadis, Imane, Dorbacis, ihr Würdenträger des Landes, erklärt eurer Nation, dass die Franzosen ebenfalls echte Muslime sind. Als Beweis dafür dient, dass sie in die grosse Stadt Rom eingedrungen sind und den Sitz des Papstes zerstört haben [1798], der stets die Christen dazu aufgehetzt hatte, Krieg gegen die Muslime zu führen. Daraufhin haben sie sich der Insel Malta zugewandt und haben die Ritter verjagt [1798], die zu behaupten pflegten, Gott – er ist hoch erhaben – verlange von ihnen, gegen die Muslime zu kämpfen. Ausserdem sind die Franzosen zu allen Zeiten aufrichtige Freunde des Hohen Sultans der Osmanen gewesen sowie Feinde seiner Feinde – möge Gott seine Herrschaft lange dauern lassen! –, während die Mamluken ihm keinen Gehorsam leisteten, ausser wenn sie vortäuschen wollten, dass sie sein Gebot befolgten; im Grunde aber gehorchen sie nur ihren eigenen Begierden. Alles Wohl und Heil wird den Ägyptern geschehen, die uns ohne Verzögerung zustimmen; ihre Lage wird angenehm sein, und ihre Einkünfte werden zunehmen. Wohl wird es auch jenen ergehen, die in ihren Wohnungen bleiben und keiner der beiden kriegführenden Parteien zuneigen. Denn wenn sie uns besser kennen lernen, werden sie aus ganzem Herzen uns zueilen. Doch Weh über Weheleid steht jenen bevor, die die Mamluken im Krieg gegen uns unterstützen; sie werden später keinen Ausweg zur Rettung mehr finden, und keine Spur von ihnen wird übrig bleiben!“<sup>380</sup>

2) Der griechische Jurist Agathias berichtet: „Namhafte Philosophen aus Athen kamen eines Tages nach Ktesiphon und baten um Aufnahme, weil sie aus ihrer Heimat vertrieben worden seien. Für sie, die ‚Heiden‘, gab es keine Bleibe mehr in einem christlich gewordenen Römerreich; Kaiser Justinian persönlich hatte angeordnet, ihre Akademien zu schliessen und die Schriften eines Platon, Aristoteles und anderer aus den Bibliotheken zu entfernen. Diese Männer brachten nun die verfernten Bücher ins Sassanidenreich, wo sie von Gelehrten des persischen Königs studiert und gutgeheissen wurden. Khosro gab den Befehl, die Werke von Platon und Aristoteles ehrenvoll in den heimischen Bibliotheken aufzubewahren, ausserdem sollten sie ins Persische übersetzt werden.“<sup>381</sup>

3) „Hier geht es um die Frage, wie weit der Imam, der Leiter der Gemeinde, durch seine ethischen Qualitäten charakterisiert sein musste. Damit war grundsätzlich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken gegeben. Die ‚ausziehende‘ Partei, die Kharigiten, welche gegen ihren ehemaligen Führer Ali Stellung nahmen, weil er sich nicht ausschliesslich auf Gottes Entscheidung verlassen habe, können als ethische Maximalisten bezeichnet werden: Sie erkennen keinen Glauben ohne Werke an und behaupten, der Glaube könne durch gute Werke zunehmen. [...] So bildete sich eine kleine, jede gegnerische Ansicht scharf bekämpfende Gruppe heraus, die einen völligen Nonkonformismus vertat und die Würde des Kalifen nur dem religiös Makellosen – sei es auch ein abessinischer Sklave – übertragen

<sup>380</sup> Hottinger, Arnold (1983): Bonaparte in Ägypten. Aus der Chronik des Abdarrahman al-Gabarti (1754-1829). München/Zürich. S. 86 ff.

<sup>381</sup> Agathias, zitiert nach Schweizer 1996: 91 (ohne genauere Angaben)

wollte; sie spaltete sich von der Allgemeinheit ab und hielt sich deshalb vor allem in Randgebieten der islamischen Welt.“<sup>382</sup>

4) „[Die Franzosen] liessen die Sonne der Zivilisation über den übrigen westlichen Staaten aufgehen. [...] [Sie] wurden [...] in den Staaten des Westens bis zum 18. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung die führende Stimme, bis schliesslich unter ihnen Voltaire und Rousseau auftreten: Diese erhoben die Warnung der Gerechtigkeit und die Bekämpfung der Dummheit, die Erleuchtung der Gedanken und die Rechtleitung der Intellekte zur Forderung. [...]

Sie verwarfen jede religiöse Verpflichtung und pflanzten die Keime der Zügellosigkeit und der Gleichmacherei. Sie behaupteten, dass die göttlichen Vorschriften Legenden seien. Die Religionen seien nichts anderes als Erfindungen, die der Defekt des menschlichen Verstands hervorgebracht habe. Beide verfochten offen die Leugnung Gottes. Jeder von ihnen erhob seine Stimme, um die Propheten zu schmähen – möge Gott ihnen verzeihen, was sie behauptet haben. Voltaire hat viele Bücher verfasst, um die Propheten der Irrtümer zu beschuldigen, sich über sie zu belustigen, ihre Abstammung und jeweilige Offenbarung in den Schmutz zu ziehen.

Diese Irrlehren nahmen Herz und Verstand der Franzosen so sehr in Besitz, dass sie ihre christliche Religiosität über Bord warfen und sie von ihren Händen abschüttelten. Nachdem sie aber die Pforten der Religion geschlossen hatten, rissen sie, soweit sie es vermochten, die Tore eines scheinbar heiligen Gesetzes auf, bei welchem es sich ihrer Behauptung nach um das Gesetz der Natur handelt. [...] Die Ketzereien, die diese beiden Materialisten, Voltaire und Rousseau, verbreitet haben, sind es, welche die Fackel der berühmten Französischen Revolution entflammen liessen“<sup>383</sup>

5) „Um ehrlich zu sein in dieser Antwort an die Geschichte, will ich frank und frei gestehen, dass es ohne Zweifel mein Hauptfehler war, dass ich ein altes Volk im Eilschritt der Unabhängigkeit und dem Wohlstand, der Kultur und dem Komfort zuführen wollte, kurz: der modernen Zivilisation. Ich wollte, so lange wir noch über Erdöl verfügten, den Iran aufbauen, um ihm auch nach dem Versiegen der Ölquellen einen gehobenen Lebensstandard zu garantieren. Das war mein Ziel. Und ich musste mich beeilen. Denn mir blieb nur wenig Zeit [wegen der absehbaren Erschöpfung der iranischen Erdölquellen].“<sup>384</sup>

6) „Wenn ich sage, dass ich die neuesten Errungenschaften der Technik in meinem Land einführen will, so soll das nicht heissen, dass wir uns auf unwirtschaftliche Wagnisse einlassen wollen. Ich habe zum Beispiel kein Verlangen danach, aus Gründen des nationalen Prestiges bei uns eine Stahlindustrie zu schaffen, nur um damit andere Länder nachzuahmen. [...] Ich glaube aber, die Wirtschaftlichkeit unserer eigenen bisherigen Stahlindustrie steht ausser Zweifel. Daher, und nicht aus Prestigegründen, planen wir ein Gussstahlwerk.

Die Verpflanzung westlicher Technik in ein Land wie Persien erfordert viel Einfühlung und Phantasie. Daher setzen wir unsere ganze Hoffnung auf die jungen Männer und Frauen, die wir jährlich zum Studium ins Ausland schicken. [...]

Um ein Land zu modernisieren, ist vor allem eine rationale Planung erforderlich. 1948, als wir uns vom Chaos des Krieges zu erholen begannen, berief meine Regierung einen Stab amerikanischer Experten nach Teheran, die die iranischen Entwicklungsmöglichkeiten untersuchen und Wege vorschlagen sollten, um unsere grossen Ölvorräte besser auszunutzen. Im ersten Jahr wurde ein vorläufiger Bericht verfasst. Inzwischen haben wir die Planung erweitert und eine bekannte amerikanische Beratungsfirma beauftragt.“<sup>385</sup>

7) „Diejenigen, die ihre Aufmerksamkeit auf den Westen und Ausländer richten, haben den Westen als ihre Gebetsrichtung auserkoren. Sie haben sich in die Dunkelheit bewegt und ihre Heiligen sind Idole.

---

<sup>382</sup> Schimmel 1997: 67f.

<sup>383</sup> al-Din al-Afghani, Jamal (1881): Widerlegung der Materialisten-Sekte. Zitiert nach Meier 1994: 82f.

<sup>384</sup> Reza Schah Pahlavi, Mohammed (1979): Antwort an die Geschichte. München/Berlin. S. 327.  
[www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc)

<sup>385</sup> Reza Schah Pahlavi, Mohammed (1964): Im Dienst meines Landes. Gütersloh. S. 111f.  
[www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc)

Orientalische Gesellschaften, die sich – geführt von inneren und äusseren Agenten – am Westen orientieren, haben sich selbst verloren. Sie kennen sich nicht mehr. Sie haben ihren Stolz und ihre Ehre verloren und an deren Stelle sitzt ein westliches Bewusstsein. [...]

Alle Probleme der Orientalen, darunter auch unsere Probleme und Schwierigkeiten, fussen darauf, uns selbst verloren und etwas anderes an diesen Platz gestellt zu haben. So seht ihr, in Iran, wenn etwas keinen westlichen Namen trägt, wird es nicht anerkannt. Jeder kleine Laden muss einen westlichen Namen tragen. Der Stoff, der in unseren Fabriken gewebt wird, muss ein Etikett in lateinischer Schrift aufweisen, und ihm wird ein westlicher Name gegeben. [...] Wenn der Stoff dieses Etikett nicht trägt oder der Laden nicht diesen Namen aufweist, schenken wir ihnen weniger Aufmerksamkeit. Wenn wir uns ein Buch vornehmen, sind wir sehr darauf bedacht, ausländische Worte darin zu finden. Wir haben unsere eigenen Worte und Wendungen vergessen. Die Orientalen haben ihre Ehre vollständig vergessen. [...]

Wir haben gute Ärzte, aber unser Bewusstsein ist westlich geworden. Das gilt auch für die Ärzte. Wenn ihr einen aufsucht, sagen sie sofort: ‚Sie müssen nach Europa gehen‘, weil ihr Bewusstsein sie dazu drängt. Sie haben sich selbst verloren. Sie haben ihre Stärke verloren. Wir und sie haben beide unseren Selbstrespekt und unsere nationale Würde verloren. Bis diese Nation nicht aus dieser ‚Westvergiftung‘ findet, wird sie keine Unabhängigkeit erreichen.“<sup>386</sup>

8) „Man beabsichtigt, uns in Rückständigkeit zu halten, in dem Zustand, in dem wir sind, in dem miserablen Leben, das wir führen, um so unser Kapital, unsere Bodenschätze, unsere Ressourcen, unseren Boden und unsere Arbeitskraft ausbeuten zu können. Man will, dass wir uns mit Schwierigkeiten herumschlagen müssen und hilflos bleiben, dass unsere Armen arm bleiben. Man will sich nicht dem islamischen Gesetzeswerk, das das Problem der Armut und der Armen gelöst hat, unterwerfen. Diese Leute und ihre Komplizen wollen in ihren grossen Palästen wohnen und ihr bequemes Leben weiterführen. [...]

Das ist unsere Lage. Die Fremden haben durch ihre Propaganda und mit Hilfe ihrer Propagandisten den Boden dafür bereitet. Sie haben die juristischen und politischen Gesetze des Islams völlig ausser Kraft gesetzt und europäische Gesetze eingeführt. Es war ihre Absicht, den Islam zu erniedrigen, ihn aus der islamischen Gesellschaft zu verbannen, Marionetten an die Macht zu bringen und schliesslich für alle möglichen Missetaten den Weg zu ebnen.“<sup>387</sup>

9) „Lehrt die Leute den wahren Islam, damit die junge Generation nicht meint, die Gelehrten in Nadschaf oder Ghom seien der Meinung, die Religion lasse sich von der Politik trennen [...] . Es waren die Kolonialisten, die in den Lehrplänen der Schulen die Behauptung in Umlauf gesetzt haben, Religion und Staat seien unbedingt zu trennen. Und sie waren es, die den Leuten weisgemacht haben, die Religionsgelehrten seien nicht in der Lage, sich in politische und gesellschaftliche Angelegenheiten einzumischen, und ihre Nachläufer und Gefolgsleute haben das immer wieder nachgeplappert. War denn zur Zeit des Propheten – Gott segne ihn! – die Religion vom Staat getrennt? Gab es damals etwa Spezialisten für die Religion und andere Spezialisten für die Politik? Hat man denn zur Zeit der Kalifen und zur Zeit des Imams Ali, des Befehlshabers der Gläubigen – Gottes Segen auf ihm! – zwischen Politik und Religion unterschieden? Gab es ein eigenes System für die Religion, und ein anderes für die Politik? Die Kolonialisten und ihre Nachläufer haben das nur gesagt, um die Religion von den Angelegenheiten des täglichen Lebens und von der Gesellschaft fernzuhalten und damit zugleich die Religionsgelehrten von den Leuten und die Leute von ihnen fernzuhalten, denn die Gelehrten kämpfen für die Befreiung und die Unabhängigkeit der Muslime. [...] Ich sage euch: Solange es unsere einzige Sorge ist, das Ritualgebet zu verrichten und zu unserem Herrn beten und ihn anzurufen, und solange wir es dabei bewenden lassen, werden der Kolonialismus und alle feindlichen Ordnungen uns in Ruhe lassen.“<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> Rede Ayatollah Khomeinis (ohne Jahresangabe), zitiert nach: Fürtig, Henner (1998): Islamische Weltauffassung und aussenpolitische Konzeptionen der iranischen Staatsführung seit dem Tod Ayatollah Khomeinis. Berlin. S. 19. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc)

<sup>387</sup> Chomeini, Ayatollah (1983): Der islamische Staat. Übersetzt von Nader Hassan und Ilse Itscherenska. Berlin. S. 24 f. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc)

<sup>388</sup> Khomeini, Ayatollah (1970): Der islamische Staat. Zitiert nach Halm, Heinz (1994): Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München. S. 157. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc)

10) „Die Monarchie und die erbliche Nachfolge [...] haben mit dem Islam nichts zu tun. Sie sind unislamisch; sie stehen in Widerspruch zu den islamischen Methoden des Regierens und zu den Gesetzen des Islams. [...] Die Monarchie und die erbliche Nachfolge sind vielmehr die verhängnisvollen und falschen Regierungsformen, gegen die Hussein – Friede sei mit ihm! – kämpfte und dabei den Märtyrertod starb.“<sup>389</sup>

11) Aus der Verfassung der Islamischen Republik Iran (1979):

„Artikel 2:

Die Islamische Republik ist ein Regierungssystem, das sich auf den Glauben an Gott gründet, der die Schari'a gegründet hat und in dessen Willen sich die Menschen ergeben sollen.

Artikel 4:

[Alle] [...] Gesetze müssen auf islamischen Grundsätzen beruhen. [...]

Artikel 5:

Während der Abwesenheit des 12. Imams – der Allmächtige möge seine Ankunft beschleunigen – kommt die Autorität, das Volk zu lenken und zu leiten, einem islamischen Rechtsgelehrten zu [...], den das Volk mehrheitlich als seinen Führer akzeptiert. [...]

Artikel 6:

In der Islamischen Republik Iran werden die Staatsangelegenheit durch das Volk wahrgenommen, entweder durch Wahlen, wie bei der Wahl des Staatspräsidenten oder der Parlamentsabgeordneten, oder durch Volksentscheide, wie sie diese Verfassung vorsieht.

Artikel 11:

[...] Alle Moslems bilden eine einzige Nation. Die Islamische Republik Iran geht bei den Richtlinien ihrer Politik von der Einheit des moslemischen Volkes aus und wird jede Anstrengung unternehmen, um die politische, wirtschaftliche und kulturelle Einheit der islamischen Welt zu verwirklichen.“<sup>390</sup>

12) Grundsatz aus der Verfassung der islamischen Republik Iran, § 24:

„Die Meinungsfreiheit in Publikation und Presse wird gewährleistet, es sei denn, die Grundlage des Islam und die Rechte der Öffentlichkeit werden beeinträchtigt. Einzelheiten regelt das Gesetz.“<sup>391</sup>

13) Grundsatz aus der Verfassung der islamischen Republik Iran, § 21:

„Der Staat ist verpflichtet, die Rechte der Frauen auf allen Ebenen unter Berücksichtigung der islamischen Prinzipien zu gewährleisten [...].“<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup> Chomeini 1983: 20

<sup>390</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Fürtig 1998: 243-246

<sup>391</sup> Botschaft der islamischen Republik Iran (Hg.) (1986) Republik Iran. Bern.

<sup>392</sup> Botschaft der islamischen Republik Iran (Hg.) (1986) Republik Iran. Bern.





## Bibliografie

- Abd al-Halim, Ragab / Elger, If (2001): Umma. In: Elger/Stolleis 2001
- Afghani, Jamal ad-Din (1883): Answer of Jamal ad-Din to Renan. In: „Journal des Débats“. May 18, 1883. o.S.
- Ahmed, Akbar S. / Donnan, Hastings (1994): Islam in the Age of Postmodernity. In: Dies. 1994a: 1-20.
- Ahmed, Akbar S. / Donnan, Hastings (Hg.) (1994a): Islam, Globalization and Postmodernity. London/New York.
- Algar, Hamid (1969): Religion and State in Iran. Berkeley.
- Ammara, Mohammed (1991): al-Islamiyya wa al-tahadbi al-hadari („Das islamische Erwachen und die zivilisatorische Herausforderung“). Kairo.
- Appadurai, Arjun (1991): Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In Fox 1991: 191-221.
- Appadurai, Arjun, (1995): Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Featherstone 1995: 295-310.
- Arnoldi, Mary Jo / Geary, Christud M. / Hardin, Kris L. (Hg.) (1996): African Material Culture. Bloomington/Indianapolis.
- Assheuer, Thomas (2006): Eine sehr gefährliche Falle. In: „Die Zeit“. 09.02.2006. [www.zeit.de/2006/07/Huntington](http://www.zeit.de/2006/07/Huntington) (20.02.2011)
- Ayubi, Nazih N. (1991): Political Islam. Religion and Politics in the Arab World. London/New York.
- Bachmann, Birgit / Müller, Stefan R. (1997): Die Kreuzzüge. [www.blinde-kuh.de/ritter/kreuzzuege.html](http://www.blinde-kuh.de/ritter/kreuzzuege.html) (27.06.2011)
- Barber, Benjamin R. (1996): Coca Cola und heiliger Krieg. New York.
- Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt a. M.
- Bendix, Reinhard / Lipset, Seymour Martin (Hg.) (1966): Class, Status, and Power. Social Stratification in Comparative Perspective. New York.
- Bernholz, Peter (1999): Ist die Globalisierung etwas Neues? Moderne Schlagworte in historischer Perspektive. S. 11. In: Neue Zürcher Zeitung 1999: 11ff.
- Beyer, Peter (1994): Religion and Globalization. London u.a.
- Bolten, Jürgen (2004): Interkulturelle Personalentwicklung im Zeichen der Globalisierung: „Paradigmenwandel“ oder „Paradigmenkorrektur“? In: Ebda: Interkulturelles Handeln in der Wirtschaft. S. 40–62. [http://www2.uni-jena.de/philosophie/iwk/publikationen/interkulturelle\\_personalentwicklung\\_paradigmen\\_bolten.pdf](http://www2.uni-jena.de/philosophie/iwk/publikationen/interkulturelle_personalentwicklung_paradigmen_bolten.pdf) (27.06.2011)
- Botschaft der islamischen Republik Iran (Hg.) (1986) Republik Iran. Bern.
- Brecher, Jeremy / Brown Childs, John / Cutler, Jill (Hg.) (1993): Global Visions. Beyond the New World Order. Boston.
- Buell, Frederick (1994): National Culture and the New Global System. Baltimore/London.
- Büttner, Friedemann (1997): Islamismus – Fundamentalismus. Zur politischen Instrumentalisierung der Religion. Vortrag am 19. Februar 1997 im Rahmen des Hanns-Lilje-Forums der Hanns-Lilje-Stiftung, Hannover. [www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html](http://www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html) (20.01.2007)
- Chomeini, Ayatollah (1983): Der islamische Staat. Übersetzt von Nader Hassan und Ilse Itscherenska. Berlin. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc) (30.01.2007)
- Conermann, Stephan (2001): Afghânî, Jamâl ad-Dîn al-. In: Elger/Stolleis 2001
- Delanty, Gerard (1995): Inventing Europe: Idea, Identity, Reality. London.
- Demandt, Alexander (2003): Kleine Weltgeschichte. München.
- Donehue, John J. / Esposito, John L. (Hg.) (1982): Islam in Transition. New York.
- Eisenstadt, S. N. (1979): Tradition und Modernität. Frankfurt.
- Elger, Ralf / Stolleis, Friederike (Hg.) (2001): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur. München.
- Ess, Josef van (1991): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im Islam. Bd. 1. Berlin.
- Fahmi, Mustafa Abu-Ziad (1981): Fan al-hukm fi al-Islam („Die Regierungskunst im Islam“). Kairo.
- Falaturi, Abdoldjavad (1993): Das Grundkonzept und die Hauptideen des Islam. Vortrag am Kongress „Europe and the Islamic Culture“, 20.-22. Mai 1993 in Köln. [www.islamische-akademie.de/falaturi/grundkonzept.htm](http://www.islamische-akademie.de/falaturi/grundkonzept.htm) (30.01.2007)

- Featherstone, Mike (1995): Global Culture: An Introduction. In: Ders. 1995a: 1-14.
- Featherstone, Mike (1995a): Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity. London.
- Featherstone, Mike u.a. (Hg.) (1995b): Global Modernities. London.
- Fox, Richard G. (Hrsg.) (1991): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe.
- Frank, Robert (2004): Globalisierung „alternativer Medizin“. Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien. [www.transcript-verlag.de/ts222/ts222\\_1.pdf](http://www.transcript-verlag.de/ts222/ts222_1.pdf) (27.06.2011)
- Friedman, Jonathan / Goetz, Wolf (1982): World City Formation: An Agenda for Research. In: „International Journal of Urban and Regional Research“ 6/3. S. 309-344.
- Frye, Richard (1962): Persien. Zürich.
- Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man. London.
- Fürtig, Henner (1998): Islamische Weltauffassung und aussenpolitische Konzeptionen der iranischen Staatsführung seit dem Tod Ayatollah Khomeinis. Berlin. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc) (30.01.2007)
- Geertz, Clifford (1994/1973): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.
- Gellner, Ernest (1981): Muslim Society. Cambridge.
- Giddens, Anthony (1977): The Nation-State and Violence. Berkeley.
- Giddens, Anthony (1990): The Consequences of Modernity. Cambridge.
- Goethe, Wolfgang (1960ff./1819): West-östlicher Divan. Stuttgart/Tübingen. In: Aufbau / Seidel, Siegfried (Hg.) (1960ff.): Goethe. Berliner Ausgabe. Berlin. Bd. 3. S. 76.
- Gronke, Monika (2003): Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München.
- Günter, Wolfgang (2003): Islam. Religion und Politik. Fortbildung Calw im Dezember 2003. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc) (30.01.2007)
- Ha'iri, Abdul-Hadi (1977): Shi'ism and Constitutionalism in Iran. Leiden.
- Halm, Heinz (1994): Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München.
- Hannerz, Ulf (1990): Soulside. Inquiries into Ghetto Culture and Community. New York.
- Hannerz, Ulf (1992): Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York.
- Hannerz, Ulf (1996): Transnational Connections. London.
- Harmsen, Andrea (1999): Globalisierung und lokale Kultur. Hrsg. von Prof. Dr. Jürgen Jensen. Universität Hamburg.
- Harvey, David (1989): The Condition of Postmodernity. Oxford/Cambridge.
- Hoffmann, Wilhelm (o.J.): Fundamentalismus – Der Islam in der Verteidigungshaltung. [www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html](http://www.wshoffmann.de/artikel/fundi.html) (27.06.2011)
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2003/1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.
- Horkheimer, Max (1991): „Zur Kritik der instrumentelle Vernunft“ und Notizen 1949–1969 Frankfurt a. M.
- Hottinger, Arnold (1983): Bonaparte in Ägypten. Aus der Chronik des Abdarrahman al-Gabarti (1754-1829). München/Zürich.
- Hudson, Michael C. (1977): Arab Politics. The Search for Legitimacy. New Haven.
- Huntington, Samuel P. (1969): Political Order in Changing Societies. New Haven.
- Huntington, Samuel P. (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien.
- Johnson, Nels (1987): Mass Culture and Islamic Populism. In: Stauth/Zubaida 1987: 165-187
- Jung, Dietrich (2002): Religion und Politik in der islamischen Welt. In: „Politik und Zeitgeschichte“, B 42–43, 2002. [www.bpb.de/popup/popup\\_druckversion.html?guid=UT7Z26](http://www.bpb.de/popup/popup_druckversion.html?guid=UT7Z26) (28.06.2011)
- Jungwirth, Rebecca (2004): Islam, Volkssouveränität und Säkularisierung. Zur normativen und empirischen Vereinbarkeit des Islams mit demokratischen Grundprinzipien. [www.grin.com/de/e-book/109499/islam-volkssouveraenitaet-und-saekularisierung-zur-normativen-und-empirischen](http://www.grin.com/de/e-book/109499/islam-volkssouveraenitaet-und-saekularisierung-zur-normativen-und-empirischen) (28.06.2011)
- Kandil, Fuad (1983): Nativismus in der Dritten Welt. Wiederentdeckung der Tradition für die Gegenwart. St. Michael.
- Karen Fog (1993): Global Culture, Island Identity. Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis. Chur.
- Kearney, Michael (1995): The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. In: „Annual Review of Anthropology“ 24.
- Keddie, Nikki R. (1968): An Islamic Response to Imperialism. London.

- Khomeini, Ayatollah (1970): Der islamische Staat. Zitiert nach Halm 1994. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc) (31.01.2007)
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1999): Gespenster. Vor 150 Jahren erschien das „Kommunistische Manifest“. In: Neue Zürcher Zeitung 1999: 14f.
- Krämer, Gudrun (o.J.): „Der Islam ist Religion und Staat“. Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik im Islam. [www.religion.orf.at/projekt02/news/0207/soak\\_kraemer.htm](http://www.religion.orf.at/projekt02/news/0207/soak_kraemer.htm) (28.06.2011)
- Krämer, Gudrun (2009): Sharia, Recht und Gesetz. Islam. Menschenrechte und Demokratie. [www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/srg/de4544133.htm](http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/srg/de4544133.htm) (28.06.2011)
- Larrain, Jorge (1994): Cultural Identity, Globalization and History. In: Ders. 1994a: 141-166.
- Larrain, Jorge (1994a): Ideology and Cultural Identity. Cambridge.
- Linder, Willy (1999): Was ist Globalisierung? Eine Tagung der Studiengesellschaft für Mittelstandsfragen. S. 20. In: Neue Zürcher Zeitung 1999: 20f.
- Lüders, Michel (Hrsg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt. München.
- Maisami, Mona (2004): Der Islam und die Globalisierung. In: Die Fontäne 24, April–Juni 2004. [www.fontaene.de/Issue/detail/der-islam-und-die-globalisierung](http://www.fontaene.de/Issue/detail/der-islam-und-die-globalisierung) (28.03.2011)
- Mangol-Bayat, Philipp (1983): The Iranian Revolution of 1987/79: Fundamentalist or Modern? In: „Middle East Journal“.
- Marshall, Philipp (1988): Islamischer Fundamentalismus. Unterdrückung und Revolution. In: „International Socialism“ 2:40. Herbst 1988. Zitiert nach: [www.marxists.de/religion/marshall/index.htm](http://www.marxists.de/religion/marshall/index.htm) (30.01.2007)
- McLuhan, Marshall (1992/1964): Die magischen Kanäle. Düsseldorf.
- Meier, Andreas (1994): Der politische Auftrag des Islam. Wuppertal.
- Metzger, Albrecht (<sup>2</sup>2001): Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns: Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie. Göttingen.
- Mies, Maria (1972): Kulturanomie als Folge westlicher Bildung. In: o.A. 1972: 23-38
- Mlinar, Zdravko (1992): Individuation and Globalization: The Transformation of Territorial Social Organisation. In: Ders. 1992a: 15-34.
- Mlinar, Zdravko (1992a): Globalization and Territorial Identities. Aldershot u.a.
- Moghaddam Alvandi, Arash (o.J.): Der Iran nach dem Fall der Sassaniden, <http://www.arash.de/gesch/text/lrangeschi4.htm> (28.06.2011)
- Mortimer, Edward (1982): Faith and Power. The Politics of Islam. London.
- Müller, Harald (1998): Der Mythos vom Kampf der Kulturen. [www.inwent.org/E+Z/1997-2002/ez1098-4.htm](http://www.inwent.org/E+Z/1997-2002/ez1098-4.htm) (20.01.2007)
- Müller, Johannes (2001): Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen“? In: „Stimmen der Zeit“ 219 / Heft 12. S. 795-806. [www.hfph.mwn.de/igp/res/Religionsfreiheit-StdZ.pdf](http://www.hfph.mwn.de/igp/res/Religionsfreiheit-StdZ.pdf) (20.02.2011)
- Musa, Muhammad Yusuf (1962): Nizam al-hukm fi al-Islam („Das politische System des Islam“). Kairo.
- Naficy, Mehdi (1993): Klerus, Basar und die iranische Revolution. Hamburg.
- Neue Zürcher Zeitung (Hrsg.) (1998): „NZZ-Fokus“. Islamismus. Zürich.
- Neue Zürcher Zeitung (Hrsg.) (1999): „NZZ-Fokus“. Globalisierung. Die weltweite Verflechtung als Schreckgespenst, als Chance und als Herausforderung. Zürich.
- o.A. (o.J.): Ulama. In: Wikipedia. [www.de.wikipedia.org/wiki/Ulama](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Ulama) (28.06.2011)
- o.A.2 (o.J.): Der Islam. [www.schulfach-ethik.de/ethik/Stichwort/islam.htm](http://www.schulfach-ethik.de/ethik/Stichwort/islam.htm) (28.06.2011)
- o.A.3 (o.J.): Nach Islam. [www.persiano.de/01islam-taa.html](http://www.persiano.de/01islam-taa.html) (28.06.2011)
- o.A.4 (o.J.): Verwestlichung. [www.de.wikipedia.org/wiki/Verwestlichung](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Verwestlichung) (28.06.2011)
- o.A.5 (o.J.): Morgenland und Abendland – Gedanken über das internationale System des 21. Jahrhunderts. [www.calsky.com/lexikon/de/txt/i/is/islamischer\\_fundamentalismus.php](http://www.calsky.com/lexikon/de/txt/i/is/islamischer_fundamentalismus.php) (01.01.2007, Site nicht mehr aktiv)
- o.A. 6 (o.J.): o.T. [www.tfh-berlin.de/~s713812/demokratie.html](http://www.tfh-berlin.de/~s713812/demokratie.html) (01.01.2007, Site nicht mehr aktiv)
- o.A. (Hrsg.) (1972): Die Dritte Welt. Bd. 1. o.O.
- Pendergrast, Mark (1993): Für Gott, Vaterland und Coca-Cola. Die unautorisierte Geschichte der Coca-Cola Company. Wien.
- Petroushevski (1973/1956): Dvijénié Cerbédarov v Khorassané („Der Aufstand von Sarbedaran“). Vom Russischen ins Persische übersetzt von Karim Keshawarz. In „Outchenié zapiski instituta vostokovédénia“. Payam.
- Pinn, Irmgard / Wehner, Marlies (1994): Aufklärung, Feminismus, Islam: Is West Best? In: „Silsila. Zeitschrift gegen Rassismus und Imperialismus“, 4/1994.
- Pipes, Daniel (2000): Islam und Islamismus. Glaube und Ideologie. [www.de.danielpipes.org/2863/islam-und-islamismus-glaube-und-ideologie](http://www.de.danielpipes.org/2863/islam-und-islamismus-glaube-und-ideologie) (28.06.2011)

- Prisching, Manfred (o.J.): Globale Kultur. [www.uni-graz.at/~prischin/0006s-wirtschaftsoz/006s-global-kult+probl.doc](http://www.uni-graz.at/~prischin/0006s-wirtschaftsoz/006s-global-kult+probl.doc) (30.01.2007)
- Qutb, Sayyid (1964): Zeichen auf dem Weg. o.O.
- Reza Abootalebi, Ali (2000): Islam and Democracy. State-Society Relation in Developing Countries, 1980-1994, New York/London.
- Reza Schah Pahlavi, Mohammed (1964): Im Dienst meines Landes. Gütersloh. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc) (30.01.2007)
- Reza Schah Pahlavi, Mohammed (1979): Antwort an die Geschichte. München/Berlin. [www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg\\_islam.doc](http://www.fgs.snbh.schule-bw.de/osaf-g/material/wg_islam.doc) (30.01.2007)
- Richter, Horst-Eberhard (2005): Feindbild Islamismus. Das Böse als Vorwand zur Militarisierung der Politik. Beitrag zur Münchner Friedenskonferenz vom 13. Februar 2005. [www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Sicherheitskonferenz/2005-richter.html](http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Sicherheitskonferenz/2005-richter.html) (30.01.2007)
- Robertson, Ronald (1994): Globalization. Social Theory and Global Culture. London u.a.
- Robertson, Ronald (1995): Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept. In: Featherstone 1995a:15-30.
- Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart 1977. S. 16–19, 30–32. Zitiert nach [www.projektwerkstatt.de/demokratie/rousseau.html](http://www.projektwerkstatt.de/demokratie/rousseau.html) (28.06.2011)
- Rowlands, Michael (1996): The Consumption of an African Modernity. In: Arnoldi / Geary / Hardin 1996: 188-214.
- Sassen, Saskia (1993): Economic Globalization. In: Brecher / Brown Childs / Cutler 1993: 61-66.
- Schimany, Peter (1997): Globalisierung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive. In: Ders. / Seifert 1997: 137-168.
- Schimany, Peter / Seifert, Manfred (Hg.) (1997): Globale Gesellschaft? Perspektiven der Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M. u.a.
- Schimmel, Annemarie (1997): Der Islam. Stuttgart.
- Schimmel, Annemarie (2000): Sufismus. München.
- Schimmel, Annemarie (o.J.): Den Orient verstehen lernen – Plädoyer für eine Annäherung. [www2.uni-jena.de/journal/schlaglicht/essay.htm](http://www2.uni-jena.de/journal/schlaglicht/essay.htm) (20.01.2007)
- Schweizer, Gerhard (1996): Iran. Drehscheibe zwischen Ost und West. Stuttgart.
- Shepard, William E. (1996): Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam. Leiden/New York/Köln.
- Smith, A.D. (1979) Nationalism in the Twentieth Century. Oxford.
- Spengler, Oswald (o.J.): Schari'a. [www.3sign.de/home/spengler/Schari'a](http://www.3sign.de/home/spengler/Schari'a) (30.01.2007)
- Stauth, Georg (2000) Islamische Kultur und moderne Gesellschaft. Bielefeld.
- Stauth, Georg / Zubaida, Sami (Hg.) (1987): Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East. Boulder.
- Strassoldo, Raimondo (1992): Globalism and Localism. Theoretical Reflections and some Evidence. In: Mlinar 1992: 35-59.
- Suppanz, Werner (o.J.): „Zivilisation uniformiert die Welt, Kultur spezialisiert sie.“ Der Diskurs um Globalisierung und Modernität im Zeichen des sozialdemokratischen Internationalismus um 1900. [www.gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft12s.htm](http://www.gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft12s.htm) (20.01.2007)
- Thompson, John B. (1990): Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication. Cambridge/Oxford. S. 210.
- Thual, François (1998): Geopolitique du Chiisme. Vom Französischen ins Persische übersetzt von Katayoun Basser. Vincennes.
- Tibi, Bassam (1991): Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung des sozialen Wandels. Frankfurt a. M.
- Tibi, Bassam (2002): Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik. München.
- Tibi, Bassam (2002a): Fundamentalismus im Islam. [www.hausarbeiten.de/faecher/vorschau/106692.html](http://www.hausarbeiten.de/faecher/vorschau/106692.html) (28.06.2011)
- Todorov, Tzvetan (1993): On Human Diversity. Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought. Cambridge/London.
- Tomlinson, John (1991): Cultural Imperialism Baltimore.
- Troll, Christian W. (2001): Islamische Stimmen zum gesellschaftlichen Pluralismus. [www.sankt-georgen.de/leseraum/troll3.html](http://www.sankt-georgen.de/leseraum/troll3.html) (30.01.2007)

Viehoff, Reinhold (2003): Europa ohne Orient? Essay aus dem Hauptseminar „Kulturelle Identität in Europa – mediale Perspektiven“, WS 2003. <http://www.spd-gostenhof.de/2004/05/11/europa-ohne-orient> (20.02.2011)

Vorländer, Hans (o.J.): Wege zur modernen Demokratie.  
[www.bpb.de/publikationen/T08OM8,3,0,Wege\\_zur\\_modernen\\_Demokratie.html](http://www.bpb.de/publikationen/T08OM8,3,0,Wege_zur_modernen_Demokratie.html) (28.06.2011)

Wallerstein, Immanuel (1974): The Modern World-System. New York.

Waters, Malcom (1995): Globalization. London.

Watt, Montgomery (1977): Muhammad at Medina. Oxford.

Watt, Montgomery (1980): Der Islam I. Stuttgart.

Worth, Sol (1981): Studying Visual Communication. Philadelphia.

Yousefi, Reza / Braun, Ina (2005): Interkulturelles Denken oder Achse des Bösen. Das Islambild im christlichen Abendland. [www.bautz.de/neuerscheinungen/rez\\_bausteine8.html](http://www.bautz.de/neuerscheinungen/rez_bausteine8.html) (27.06.2011)

Zabiollah, Safa (o.A.): Dalirane djanbaz. o.O.

Zakaria, Fuad (1992): Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit. In: Lüders 1992: 228ff.

Zarrinkub, Abdolhosein (1989): Arzesche Mirase Sufiye. Teheran.

## Curriculum Vitae

Geburtsdatum, -ort:	14.09.1960 in Teheran/Iran
Nationalität:	Iraner / Schweizer seit 1993
Sprachkenntnisse:	Farsi Deutsch Englisch
Schulbildung:	Matura 1977 in Teheran/Iran
Ausbildung:	Studium der Medizin an der Universität Teheran; 1978 durch die Revolution unterbrochen
Werdegang:	1983 Ausreise in die Schweiz Beginn des Studiums der Biologie, Abbruch aus gesundheitlichen Gründen Ab 1991 Studium der Ethnologie an der Universität Zürich 1. Nebenfach Politikwissenschaft, 2. Nebenfach Anthropologie
Studienschwerpunkte:	Konfliktforschung Nordirland, verbunden mit 6-monatiger Auslandforschung. Thematisierung des Nahostkonfliktes: Israel-Palästina / Golfkrieg I und II / Afghanistan; EU und Mitgliedschaft der Türkei; Kunst- und Musikethnologie
Studienabschluss:	als lic. phil. am 22.12.2000

Die im Jahr 2001 begonnene Dissertation besteht aus dem vorliegenden schriftlichen Teil „Globalisierung und Traditionalismus in islamischen Gemeinschaften“ und einem visuellen Teil, dem Dokumentarfilm „Persische Briefe“, der im Jahr 2003 in Teheran gedreht wurde. (Siehe dazu die Informationen auf der nachfolgenden Seite.)

## Informationen zum Film „Persische Briefe“

Original title: Namehaye Farsi  
English title: Persian Letters  
German title: Persische Briefe  
Film type: Documentary  
Date of Completion: 2005  
Minutes: 1h:06'  
Language: English/Persian – Subtitles: English  
German/Persian – Subtitles: German  
Director: Dehchamani Babak  
Photography: Dorani Behzad  
Editing: Dehchamani Babak  
Music: Aligholi  
Sound: Dehchamani Babak  
Screen ratio: 1.66  
Soundtrack: Digital Stereo  
Format: Mini DVD  
  
Festivals: Visions du réel Nyon 2005 (Outlook)  
Westwood International Film Festival 2005  
Spiez & Thun 2006  
Festival du Film de Strassbourg 2006  
  
More informations: [www.swissfilms.ch](http://www.swissfilms.ch)  
[www.arthouse.ch](http://www.arthouse.ch)  
[www.kultkino.ch](http://www.kultkino.ch)  
[www.quinnecinema.ch](http://www.quinnecinema.ch)

## Informationen zum Film „Iran-Glokal“

Original title: Iran-Glokal  
English title: Iran-Glokal  
German title: Iran-Glokal  
Film type: Documentary  
Date of Completion: 2007  
Minutes: 1h:48'  
Language: German/Persian – Subtitles: German  
Director: Dehchamani Babak  
Photography: Dehchamani Babak  
Editing: Dehchamani Babak  
Music: Mohammad Yzadpanah  
Sound: Dehchamani Babak  
Screen ratio: 1.66  
Soundtrack: Digital Stereo  
Format: Mini DVD